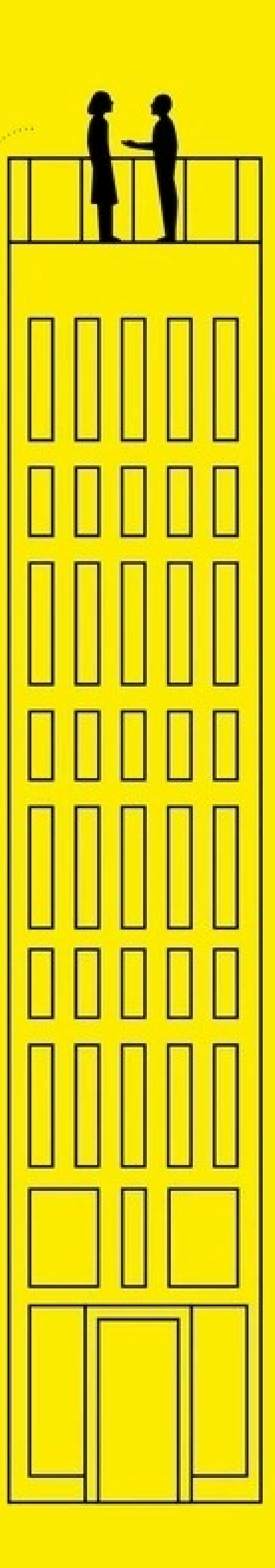
DIDIER
FASSIN

# ¿CUÁNTO VALE UNA VIDA?

O CÓMO PENSAR
LA DIGNIDAD HUMANA
EN UN MUNDO DESIGUAL





**DIDIER FASSIN**

# ¿CUÁNTO VALE UNA VIDA?

## O CÓMO PENSAR LA DIGNIDAD HUMANA EN UN MUNDO DESIGUAL

**LECCIÓN INAUGURAL PRONUNCIADA EN EL COLLÈGE DE FRANCE EL 16 DE ENERO DE 2020**

TRADUCCIÓN DE MARGARITA POLO








**siglo xxi editores, méxico**
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, CDMX, MÉXICO
www.sigloxxieditores.com.mx

**siglo xxi editores, argentina**
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

**anthropos**
LEPANT 241-243, 08013, BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Fassin, Didier
¿Cuánto vale una vida? / Didier Fassin.- 1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2022.
96 p.; 21x14 cm.- (Singular, serie Collège de France)

Traducción de Margarita Polo // ISBN 978-987-801-129-5

1. Inmigración. 2. Pobreza. 3. Personas Migrantes. I. Título.
CDD 304.8

*Esta publicación cuenta con el apoyo del Institut Français d'Argentine y del Collège de France.*
*Cet ouvrage a bénéficié du soutien de l'Institut français d'Argentine et du Collège de France.*

AMBASSADE
DE FRANCE
EN ARGENTINE






Esta lección inaugural fue publicada con el título *De l'inégalité des vies* por Fayard/Collège de France en 2020. La versión original se encuentra disponible on line en: <books.openedition.org/cdf/10093>

Diseño de cubierta: M. R.

ISBN 978-987-801-129-5

Impreso en Arcángel Maggio - División Libros // Lafayette 1695, Buenos Aires, en el mes de marzo de 2022

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

# Índice

# Presentación

## Sonia Budassi

**Sonia Budassi** es escritora y periodista cultural. Como editora, trabajó en revista *Anfibia*, *Ñ* y ahora, en la revista de cultura de *elDiarioAR*. Publicó los libros de ficción *Periodismo. Acto de fe* y *Los domingos son para dormir*, y de no ficción *La frontera imposible: Israel-Palestina*, *Apache. En busca de Carlos Tévez* y *Mujeres de Dios. Como viven hoy las monjas y religiosas en la Argentina*. Realizó estancias de investigación, docencia y formación en Shanghái, Tokio, Madrid y los Estados Unidos. En 2021 ganó el Primer Premio del Fondo Nacional de las Artes en la categoría Letras (género Libro de Cuentos).

Una mujer en África muestra un cuaderno donde lleva el diario de sus días, que oscilan entre la conciencia de su enfermedad mortal y la esperanza de que, después de todo, su hijo tenga quizá una vida mejor que ella.

Un inmigrante, con pudor, narra cómo debe demostrar ante el Estado francés lo endeble de su condición física para obtener una ayuda que le permita sobrevivir.

Policías parisinos confiesan lo aburrido que les resulta patrullar las calles sin que haya mucha "acción". Quizá alguna vez un hurto, u otros delitos menores. ¿Habría modo de que esa rutina no resulte tediosa luego de un entrenamiento casi militar?

Otros migrantes cuentan que buscan ser calificados como "refugiados políticos" para permanecer en el país de acogida: les sería imposible vivir en el propio sin sufrir violencias (en algunos casos, extremas). Allí donde llegan en busca de una vida mejor hay muchos requisitos para adquirir un estatuto legal que les permita acceder a los mismos derechos que otros ciudadanos. Todos ellos (y varios más) cuentan con la escucha de Didier Fassin.

Sanitarista, sociólogo y antropólogo, Fassin practica el método de la inmersión propio de la etnografía clásica, y el análisis y reformulación de lecturas bibliográficas y archivos, como lo hace la mejor tradición intelectual. A

sus lecturas de sociólogos, de filósofos clásicos y contemporáneos, suma voces en proceso, activas, vitales: las que le brinda la experiencia de convivir en grupos y territorios diversos. Así, desarrolla con profundidad preguntas nuevas, atento a las desigualdades y al modo más preciso de conceptualizarlas. Y pone el foco en el rol del Estado y su incidencia en distintas esferas de la vida social, como las políticas sanitarias y migratorias y la penalización de los delitos. Al mismo tiempo, realiza otro movimiento, fundamental en su trabajo: observa qué hacen las personas dentro de ese sistema, cómo se adaptan, resisten y desarrollan estrategias propias para seguir adelante.

Desde la perspectiva de la antropología crítica, entonces, Fassin se ha dedicado a explorar etnográficamente la policía, la justicia y la cárcel; temas de sus investigaciones han sido, entre otros, las políticas de salud pública y la desigualdad en Senegal, Ecuador y Sudáfrica, y las acciones humanitarias en Colombia. Como dijimos, actualmente se ocupa de la inmigración y de las políticas de la vida, cuestiones que retoma en la lección inaugural de la Cátedra de Salud Pública del Collège de France, que este volumen acerca a los lectores de lengua castellana. Colaborador regular en distintos medios –donde también escribe sobre la irrupción de las llamadas "nuevas derechas"–, la participación de las ciencias sociales en el debate público siempre fue una de sus preocupaciones. Podemos afirmar que, una vez más, él mismo logra ponerlo en juego en este libro, de manera clara, inteligente, exquisita.

* * *

Fassin sigue la tradición que rescata a la antropología como un saber ya no de lo exótico, sino de lo próximo y de lo cotidiano, como quienes estudiaron, por ejemplo, los modos en que se reproducen las profesiones o las élites se perpetúan en el poder. En su libro *La fuerza del orden*,[1] se involucró y encontró indicios de por qué la policía francesa amedrentaba a determinadas comunidades; lo hizo desde el lugar de quien escucha sin dogmas grandilocuentes ni prerrogativas. En efecto, rehúye el prejuicio y queda exento de los equívocos que suelen cometer, aun en sus buenas intenciones, algunos estudiosos (quizá, nublados por conocer de antemano las injusticias cometidas por estas herramientas del Estado).

Donde algunos teóricos, a veces de manera simplista y conspirativa, sentencian que las instituciones toman decisiones deliberadas para atacar a un grupo, Fassin desarticula lo que damos por obvio: aquellos trabajos desarrollados en cárceles y comisarías son solo uno de tantos ejemplos de su praxis de la antropología crítica. Así, busca desandar las génesis y los motivos del funcionamiento de entidades públicas y privadas y su relación con los actores sociales. En ese sentido, *La fuerza del orden* constata que el "giro punitivista" producido en Francia con la política de "mano dura" de Nicolas Sarkozy aumentó las detenciones y las penas, sin generar una disminución de la criminalidad. Mientras tanto, las sociedades parecen cada vez más tolerantes ante los de-

1 Didier Fassin, *La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*, trad. de Andrea Sosa Varrotti, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

litos económicos y financieros, no así de cara a hurtos o consumo de ciertas drogas.

Lo que Fassin llama "populismo penal" –ese hacerse eco, desde el gobierno, de ciertos pedidos de "mano dura", expresiones de intolerancia amplificadas por las redes y los medios de comunicación– termina produciendo medidas que buscan la simpatía de algunos ciudadanos. Y con ellas, se excluye a otras personas que, al contrario de lo que podría pensarse, no son *los delincuentes*, sino minorías, pobres y migrantes. Así queda en evidencia que se ponderan de manera desigual determinadas existencias, tanto como las acciones de los desfavorecidos y de los privilegiados que ostentan capital financiero.

Estos trabajos sobre áreas y personas concretas anticipan cuestiones clave de este libro. La constante emerge –incluso, a veces, de manera sutil– en las investigaciones del autor. Con audacia, Didier Fassin invirtió la fórmula canónica del método etnográfico. Al acompañar, desde adentro, actividades de organizaciones humanitarias como Médicos sin Fronteras, pasó de ejercer una "observación participante", propia del modelo clásico, a una "participación observante". Esa decisión le permite descubrir, lejos de la condescendencia pero también del cinismo, variables que de otro modo quedarían en la opacidad. Porque incluso en el interior de organizaciones que hacen notables intentos por salvar vidas pueden verse diferencias en la consideración destinada a sus miembros. Los activistas pertenecientes a determinados territorios son valorados de un modo distinto que quienes llegan desde el extranjero. En *Por una repolitización del mundo* leemos:

> La mayoría de las bajas sufridas por las organizaciones humanitarias durante los conflictos no corresponden a "expatriados" sino a "nacionales", es decir, trabajadores locales. En Colombia, Chechenia y Sri Lanka, donde hubo ataques a misiones humanitarias, cada vez resulta más evidente que los beligerantes tienden a distinguir a los agentes [...] con arreglo a lo que valen sus vidas en el sentido más material de la expresión: los expatriados son secuestrados y se pide un rescate por ellos, a los nacionales simplemente se los mata.[2]

Al investigar, Fassin descubre paradojas y también es capaz de detectar las tensiones alrededor, y dentro, de las grandes problemáticas contemporáneas que atraviesan sus trabajos en territorios como Irak, en sus estudios sobre el vih-sida en África, los conflictos en Colombia y, en Francia misma, en las cárceles pero también en la frontera donde quedan varados los migrantes. En lo que él llama "la razón humanitaria", el lenguaje define víctimas, refugiados, enfermos, que son a la vez categorías que vuelven a alguien plausible de recibir ayuda, o no. Así, lo humanitario se vuelve político y determina quién debe vivir y en nombre de qué. En sus estudios sobre Palestina, consignó que, durante la Segunda Intifada, los psiquiatras detectaron "traumas" en los jóvenes palestinos. Esto permitió que aquel sufrimiento fuera tenido en cuenta por la opinión pública internacional. Pero, al

2 Didier Fassin, *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, pp. 43-44.

mismo tiempo, esta categorización psicológica puede difuminar la dimensión histórica y política del conflicto. Los rótulos de este tipo –ya se apliquen a migrantes en Francia o a enfermos en Sudáfrica, sin que se pretenda una asimilación, como suele aclarar el autor– incluyen una verificación de la verdad del estatuto de "víctimas" por parte de los gobiernos. Además, Fassin señala las complejidades de esos procesos para calificar a los ciudadanos, en un logrado análisis que sería injusto sintetizar aquí. Con todo, es posible expresar que el Estado no es "el mal" ni "el bien". Según se lee en *Por una repolitización del mundo*, "entre el Estado y el cuerpo se da una relación de protección y persecución, compasión y represión". Las investigaciones del antropólogo otorgan contornos a los claroscuros. En aquel libro también apunta que el cuerpo es

> un recurso para conquistar derechos que, sin lugar a dudas, no pueden reducirse a su dimensión biológica: precisamente porque son derechos y no obligaciones, [...] es preciso considerarlos políticos. Esas luchas ponen a prueba la democracia en la misma medida en que la fomentan. Una lectura que simplifique la política de la vida soslaya esta dialéctica, que tiene a los agentes sociales como uno de sus componentes.[3]

Esta conferencia inaugural prosigue esa trayectoria con el abordaje de un tema que ha tenido un interés tanto histórico como contemporáneo; tema tan presente en

3 Ibíd., p. 68.

la vida cotidiana como en indagaciones filosóficas y paradigmas religiosos. Si las noticias dicen que la policía, conforme a lo que suele llamarse "gatillo fácil", mató a sangre fría a un joven de clase media, en las redes sociales, en las universidades, entre amigos, se cuestiona: ¿habría tenido la misma visibilidad este caso si hubiera sido asesinada una persona de un barrio popular? Si la represión es ejercida contra una persona trans o contra un mapuche, ¿se le daría la misma cobertura? Lo que subyace es el valor otorgado a la vida de los distintos grupos sociales. El trabajo de campo de Fassin rescata los relatos de quienes sufren la guerra, la pobreza, la persecución policial; los migrantes y refugiados. Y da cuenta de cómo se ven a sí mismos y qué acciones políticas llevan adelante. Como si siguiera, además, aquella premisa de Paul Ricœur sobre la potencia de dimensionar la vida como relato.

* * *

Ciertos acontecimientos muestran las disparidades en forma exacerbada. Algunos recordarán lo sucedido con el soldado israelí Gilad Shalit, cuyo secuestro se atribuyó el grupo palestino Hamás. Shalit tenía en aquel entonces 19 años y fue liberado, en un acuerdo de "intercambio de prisioneros": equivalió a 477 palestinos en una primera instancia y luego otros 550 (1027, en total). Eso pasó en 2011: Shalit permaneció cautivo cinco años. Fassin cita el caso de Irak. Dice en su conferencia: "Es posible contar e identificar a cada soldado de la coalición fallecido, pero es imposible indicar la cantidad de civiles muertos, más allá de una estimación de 100 000 y, más aún, darles un nombre". Mientras tanto, en el

Mediterráneo, los buques de salvataje son asediados por las autoridades europeas, que dejan morir ahogadas a cientos de personas que no serán identificadas ni tendrán derecho a sepultura.

En sus escritos, Fassin expone ciertos aspectos encarados en esta conferencia inaugural: las matrices y manifestaciones de la desigualdad. Las diferencias abismales de los indicadores referidos a la expectativa de vida entre países ricos y en desarrollo –brechas que pueden llegar a los 40 años– no son, únicamente, datos estadísticos. Implican múltiples valoraciones atribuidas a la vida. Formado también en medicina, el autor entiende la vida biológica como un elemento que convive junto a la vida biográfica, retomando así reflexiones de Hannah Arendt y Georges Canguilhem. En estos pivotes, las políticas de Estado tienen influencia directa en la expectativa y calidad de vida.

Aquí también resulta notable su impronta en el abordaje del tema pues, como pocos, Fassin complementa el trabajo etnográfico –que deviene narrativo– y la rigurosidad teórica. Siempre en la mejor tradición de una literatura de no ficción cuya forma literaria resulta eficaz, compleja, reveladora para comprender al otro. Además, desarrolla un profundo bagaje conceptual cuyo alcance va más allá del nicho experto, y gana nuevos lectores.

En su artículo "Why ethnography matters",[4] Fassin explicita lo que sus lectores descubren con fruición: "Abrir

4 "Why ethnography matters: On anthropology and Its publics" [Por qué la etnografía es importante. Sobre la antropología y sus públicos], *Cultural Antropologhy*, 28(4), noviembre de 2013, pp. 621-646.

la etnografía a un público más amplio sin perder sus refinamientos y complicaciones fue, por tanto, una tarea delicada. Implicaba asociar historias con desarrollos analíticos y vincular la teoría con materiales empíricos. También incluía opciones de legibilidad más técnicas".

En los intersticios de la obra de Michel Foucault, Fassin encuentra y crea una noción, la de "biolegitimidad", como una suerte de contrapunto al término "biopoder". "Hablar de biolegitimidad en vez de biopoder es hacer hincapié en la construcción del significado y los valores de la vida en lugar de insistir en la aplicación de fuerzas y estrategias para controlarla", señala.[5] Ese despliegue deja en claro que en esta visión que profundiza sobre el valor de la vida, las herramientas del biopoder, como las estadísticas, son insuficientes. Las mujeres, por ejemplo, viven más que los hombres, pero "son menospreciadas, se las discrimina y, a veces, se las violenta; sus derechos formales no siempre son reconocidos y, cuando lo son, no se los respeta", según reseña en la lección inaugural. No puede equipararse longevidad con calidad de vida, factor "perceptible en términos de autonomía, emancipación o realización personal". El tiempo por el cual transcurrimos puede ser, también, miserable, indigno o sufriente.

Narrador sensible, más allá de las teorizaciones que pueden horadar nuestras certezas, Didier Fassin logra conmover al mostrar a sus personajes en acción. En el limbo de Calais –nos cuenta–, los jóvenes migrantes sirios exhiben fotos de sus épocas de estudiantes, en un intento por mostrar cuán dignas eran sus vidas.

5 Didier Fassin, *Por una repolitización del mundo*, ob. cit., p. 36.

Es difícil salir de esta lectura sin repensar los sustratos de preguntas a las que nos enfrenta. ¿Por qué toleramos ciertas injusticias, y no otras? ¿Cómo es posible que en nuestras sociedades ciertas vidas *valgan menos*? ¿Qué determina que permitamos, como ciudadanos, algunos sufrimientos mientras reaccionamos ante otros? ¿Y cómo ponderamos, entonces, las acciones de los estados que privilegian ciertas existencias por sobre otras? Fassin cita *El hombre sin atributos* de Robert Musil. Y construye una analogía con la actitud del antropólogo crítico, que arroja cierta ilusión: "Si el mundo puede ser de otra forma –y, por cierto, lo ha sido en el pasado y lo es en otros lugares–, entonces el cambio siempre es posible y alimenta otras esperanzas".

**¿Cuánto vale una vida?**
Lección inaugural de la cátedra anual
de Salud Pública 2019-2020 del
Collège de France, pronunciada
el 16 de enero de 2020

Señor director,
colegas, amigas y amigos,

"Voy a hablar del hombre [...]. Defenderé, pues, confiadamente la causa de la humanidad ante los sabios que me invitan y no quedaré descontento de mí mismo si consigo ser digno del tema y de mis jueces". Así inicia Jean-Jacques Rousseau su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de 1754.[1] La Academia de Dijon, a cuya pregunta responde, no es, ciertamente, el Collège de France, institución ya más que bicentenaria para entonces; pero esta tarde hablo ante ustedes sobre el mismo tema y con una intención similar, aunque con una pequeña diferencia: voy a reemplazar el término "hombre" con la expresión "ser humano". Y, en especial, voy a fundar mi argumentación sobre premisas contrarias a las del filósofo ginebrino que, en efecto, continúa así:

> Considero en la especie humana dos clases de desigualdades: una, que llamo natural o física, porque ha

1 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, París, Gamier-Flammarion, 1992, p. 67 [ed. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. de Ángel Pumarega, Madrid, Calpe, 1923].

> sido instituida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede llamarse desigualdad moral o política porque depende de una especie de convención [...] y consiste en los diferentes privilegios de que algunos disfrutan en perjuicio de otros, como el ser más ricos, más respetados, más poderosos, y hasta el hacerse obedecer.

Entre esas desigualdades, no puede existir un "enlace esencial", según afirma Rousseau, porque "esto equivaldría a preguntar en otros términos si los que mandan son necesariamente mejores que los que obedecen". Sucede que, en el siglo XVIII, aún no existía la noción de lo que hoy en día llamamos "desigualdades sociales en materia de salud".

Para que surgiera la idea según la cual el lugar y el entorno en que nace un individuo determinan su estado físico y psíquico, su riesgo de contraer enfermedades y su probabilidad de morir, fue necesario que se produjera lo que Ian Hacking –quien fue titular de la cátedra de Filosofía e Historia de los Conceptos Científicos en el Collège–, llama "la domesticación del azar", ese proceso mediante el cual, a partir de finales del siglo XVIII, poco a poco el determinismo de las "leyes universales de la naturaleza" fue desvaneciéndose en beneficio de las "leyes estadísticas de la sociedad", que supuestamente dan cuenta de la regularidad y, a la vez, de la variabilidad de los fenómenos considerados naturales.[2] Esto atañe a todos los ámbitos, de la medicina a la economía, del sui-

2 Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 1 y 46 [ed. cast.: *La domesticación del*

cidio al crimen, gracias a la combinación de varios factores: el surgimiento de la idea de población, la expansión de la recopilación de datos, el desarrollo de la aritmética política y el refinamiento del razonamiento probabilístico, resultado de los trabajos de Condorcet, Quetelet, Poisson y algunos otros autores.

Se descubre entonces que la duración media de la vida depende de las circunstancias sociales. En esta historia, un hecho saliente es el estudio publicado por Louis-René Villermé en 1830, que ataca encarnizadamente las teorías neohipocráticas predominantes desde hacía más de un siglo, según las cuales el ambiente, tanto físico como humano –vale decir, la insalubridad y el hacinamiento–, era la causa de las diferencias espaciales comprobadas en materia de mortalidad.[3] En efecto, por haber detectado diferencias importantes en la proporción de decesos según los diversos barrios de la capital, Villermé utiliza con ingenio fuentes muy variadas –de modo prioritario, datos fiscales– y demuestra que esas diferencias no reflejan el estado sanitario ni la densidad urbana, sino que se corresponden casi exactamente con la proporción de residencias no gravadas: cuanto más elevado es el índice de exención del impuesto –es decir, cuanto más pobre es

azar.. *La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1991].

3 Louis-René Villermé, "De la mortalité dans les divers quartiers de Paris, et des causes qui la rendent très différentes dans plusieurs d'entre eux, ainsi que dans les divers quartiers de beaucoup de grandes villes" [Sobre la mortalidad en los distintos barrios de París y las causas que las toman muy diferentes en varios de ellos, así como en los distintos barrios de muchas de las grandes ciudades], *Annales d'Hygiène Publique et de Médecine Légale*, vol. 3, nº 2, 1830, pp. 294-341.

la población–, más se incrementa el porcentaje de fallecimientos. Luego de una larga demostración, en la cual cita otros trabajos contemporáneos al suyo, especialmente el de Louis-François Benoiston de Châteauneuf, llega a la conclusión de que "(pese a todo lo que se dice en el gran mundo), la salud de los pobres es precaria, su talla está menos desarrollada y su mortalidad es excesiva, en comparación con el desarrollo del cuerpo, la salud y la mortalidad de las personas más favorecidas por la fortuna".[4] A la luz de ese fervor de estudios que cuantifican las características tanto sociales como médicas de los individuos, desde entonces las diferencias observadas de cara a las contingencias de la vida comienzan a comprenderse no como fenómenos naturales distribuidos más o menos aleatoriamente, sino como desigualdades sociales que obedecen a leyes estadísticas y son testimonio de injusticias.

Esta evolución no solo traduce cambios en los ámbitos del pensamiento y de la ciencia. Se inscribe también en el contexto de la revolución industrial, con la creciente pauperización y la toma de conciencia de la cuestión social. El descubrimiento de las disparidades ante la muerte coincide con el aumento de las desigualdades ante la vida. Ya no se habla solamente de pobres; surge un interés por las clases trabajadoras, que son también clases que viven en la miseria. Louis Chevalier, para quien fue creada la cátedra de Historia y Estructura Sociales de la Ciudad de París y su Región, describe la terrible situación de esos sectores,

4 Ibíd., p. 339.

> que se toma exasperante en los momentos más intensos de las crisis y arrastra al extremo del hambre, de la enfermedad y de la muerte a casi la mitad de la población de París, es decir, casi la totalidad de la población obrera, pero que también recrudece en periodos normales y su alcance nunca mengua por debajo de la cuarta parte del total de la población.[5]

Si bien se describe a los obreros como a víctimas de una urbanización desenfrenada y un capitalismo mortífero, que se traducen en niveles muy elevados de mortalidad infantil, también se los percibe como la causa de su propia situación trágica, debido a sus costumbres depravadas, al alcoholismo de los hombres, a la impudicia de las mujeres y a la falta de cuidado de los padres hacia los niños. Es que, tanto ayer como hoy, rara vez las reformas sociales están exentas de juicios morales, ya que las soluciones que sugieren los expertos y las respuestas que aportan los gobiernos privilegian los enfoques paternalistas, al modo de Frédéric Le Play, o liberales, como los que aplicó Alexis de Tocqueville, en vez del socialismo científico que se desarrolla en paralelo.

En cuanto a la comprensión del funcionamiento de la sociedad, el péndulo describió un arco en su oscilación cognitiva –entre el discurso de Rousseau, a finales del Antiguo Régimen, y el estudio de Villermé, en vísperas de las Tres Gloriosas jornadas revolucionarias de 1830–, dado que se reconocieron las consecuencias de las de-

5 Louis Chevalier, *Classes laborieuses, classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle* [1958], París, Hachette, 1984, p. 585.

sigualdades en la duración y la calidad de las vidas. Esa oscilación se enmarca en una nueva forma de gubernamentalidad, que Michel Foucault describe como "el nacimiento de la biopolítica" que dio título a su curso de 1978. La biopolítica, concepto cuya influencia en las ciencias sociales y las humanidades es considerable y que obra como una regulación de la población, traduce la sustitución de la soberanía, "el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir", por el biopoder, "poder de hacer *vivir* o de *arrojar* a la muerte", ya que "por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que solo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder".[6] En efecto, la biopolítica asocia, por un lado, nuevos territorios de conocimiento de la población, como la higiene pública, la demografía, la epidemiología, la economía, la sociología y, por otro lado, nuevos dispositivos de acción sobre ella, por medio de la planificación familiar, la educación sanitaria, las políticas sociales, el control de la inmigración, y caracteriza así "un poder cuya más alta función" es ahora "invadir la vida enteramente".[7] La salud pública, objeto de la cátedra

6 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, París, EHESS - Gallimard - Seuil, col. "Hautes Études", 2004 [ed. cast.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2007]; *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, pp. 183 y 187 [ed. cast. rev.: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 130 y 135].

7 La cita corresponde a *Historia de la sexualidad 1*, ob. cit., p. 132. [N. de E.]

para la cual ustedes me han hecho el honor de elegirme, se halla en la intersección de esos nuevos conocimientos y esas nuevas acciones. Según la definición clásica que ofrece Charles-Edward Amory Winslow en 1920, es "la ciencia y el arte de prevenir las enfermedades, de prolongar la vida y de promover la salud y la eficiencia físicas merced a esfuerzos organizados de la comunidad", incluso para "garantizar un nivel de vida adecuado para el mantenimiento de la salud".[8] Un proyecto de esa índole, ciencia y arte a la vez, supone formas de saber y modos de intervención desarrollados a partir del siglo XIX en el plano ya no individual, sino colectivo.

Si bien podemos discutir la cronología de lo que el titular de la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento llama "biopolítica" –que, como ya he expuesto, adquirió formas relativamente sofisticadas en contextos tan distantes uno de otro como el Imperio Romano a comienzos de nuestra era y el Imperio Inca en el siglo XV–,[9] es cierto que la invención de ese concepto es una suerte de fulgor fecundo que esclarece, historizándola, la comprensión de las relaciones entre el mundo social y la vida biológica. Eso no puede sino volver más notable la circunstancia de que, al tratar de esas relaciones, Foucault ignore por completo la cuestión de las disparidades ante la vida que, con todo, reside en el núcleo mismo del fenómeno que analiza. El término "desigualdad", que no figura en el índice te-

8 Charles-Edward Amory Winslow, "The untilled fields of public health", *Science*, vol. 51, nº 1306, 1920, pp. 23-33; la cita, en p. 30.

9 Didier Fassin, *L'espace politique de la santé. Essai de généalogie*, París, PUF, 1996.

mático correspondiente a las más de tres mil páginas de sus *Dits et écrits*, no pertenece a su léxico intelectual. Esa ausencia probablemente deba interpretarse en relación con su negativa a adoptar cualquier postura normativa. La injusticia es atribuible a sus compromisos militantes, no a su aparato teórico. En cuanto legado nietzscheano, sus investigaciones genealógicas no apuntan a cambiar el mundo: invitan a cambiar nuestra mirada acerca del mundo.

Por lo demás, la división tradicional del trabajo intelectual tiende a dejar las desigualdades a las disciplinas científicas que manejan técnicas cuantitativas, como la demografía, la epidemiología y la sociología, ya que suele admitirse que las disparidades se objetivan mediante el análisis estadístico y probabilístico. Así, en su tesis complementaria para el doctorado en Letras, Maurice Halbwachs –profesor del Collège de France que tendrá uno de los destinos más trágicos ya que, después de su elección en mayo de 1944, será detenido por la Gestapo en julio y morirá en Buchenwald el año siguiente– teoriza las diferencias de mortalidad a partir de un debate matemático para oponerse a la idea del hombre medio de Adolphe Quetelet. Las variaciones de la mortalidad en función de la profesión o de los ingresos muestran –según escribe– que, lejos de ser un fenómeno fatal, "la muerte, y la edad en la cual se produce, resulta ante todo de la vida, de las condiciones en que esta se desarrolló", ya que dichas condiciones son "por lo menos, tanto sociales cuanto físicas". Pero su análisis va más lejos de lo que podría ser apenas una lectura estructural de las disparidades. Hace que las desigualdades se sostengan sobre una doble base, política y moral. En efecto, según él, "la causa esencial" de esas variaciones de mortalidad

reside en las variaciones de "la importancia atribuida a la vida humana" y "hay muchos motivos para pensar que, por lo general, una sociedad tiene la mortalidad que se le condice, que la cantidad de muertos y su distribución por las diversas edades es buena expresión de la importancia que una sociedad otorga al hecho de que la vida sea prolongada".[10] Igual constatación hace respecto de la distribución por categoría socioprofesional, por nivel de riqueza y por sexo. En definitiva, la tasa de mortalidad traduce el valor que la sociedad otorga a la vida humana en general y a la vida de los diferentes grupos que la integran en especial.

* * *

10 Maurice Halbwachs, *La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quetelet et la statistique morale*, París, Librairie Félix Alcan, 1912, pp. 94 y 97.

Pero ¿cómo detectar ese valor? Al respecto, hay dos enfoques principales. El primero, ético, considera la vida como un bien incalculable, lo cual, de todos modos, no excluye un tratamiento diferenciado en los hechos. El segundo, económico, en cambio, atribuye a la vida un precio, lo que suele ir acompañado por disparidades. Si bien en este sentido el uso no siempre es riguroso, la lengua inglesa tiende a trazar una distinción entre estos dos enfoques y habitualmente se refiere a *value* en el primer caso y a *worth* en el segundo.

Así, por un lado, el valor absoluto de la vida es un elemento central de la ética de numerosas religiones y filosofías. Para el dogma cristiano, entonces, la vida es sagrada. Es un bien superior inconmensurable que, por consiguiente, no puede ser objeto de cuantificación ni –como se desprende de esto– de jerarquización. Lo dicho explica la resistencia de la Iglesia católica a la compensación monetaria de los homicidios durante la Alta Edad Media en Europa, que estudió Georg Simmel,[11] y la oposición de las iglesias protestantes a la creación de seguros de vida en los Estados Unidos en el transcurso del siglo XIX, tal como la expuso Viviana Zelizer.[12] Sin embargo, la invocación de ese valor absoluto no evita su negación práctica: en el primer caso, en lo que respecta

11 Georg Simmel, *Philosophie de l'argent* [1907], trad. fr. de Sabine Comille y Philippe Ivemel, París, PUF, 1987 [ed. cast.: *Filosofía del dinero*, trad. de Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976].

12 Viviana Zelizer, *Economic Lives. How Culture Shapes the Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2011 [ed. cast.: *Vidas económicas. Cómo la cultura da forma a la economía*, trad. de Ovidi Carbonell, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2015].

a los musulmanes durante las cruzadas y a los judíos durante lo que se da en llamar Reconquista, y en el segundo, con relación a los pueblos originarios americanos y a las personas negras esclavizadas. Entre los filósofos, la vida también es un valor absoluto, por lo general como principio de los derechos naturales. Sin embargo, no está sometida a pruebas de comparación que adoptan la forma de experiencias de pensamiento. En 1797 William Godwin propuso el caso *princeps*, al presentar la hipótesis de un incendio en el cual François Fénelon y su criada están en riesgo de morir, y solo uno de los dos puede ser salvado. En ese trance –afirmó, conforme a una lógica utilitarista, Godwin– su deber es rescatar de entre las llamas al autor de *Las aventuras de Telémaco*, debido a su aporte intelectual al mundo, incluso si la criada en cuestión es su madre o su esposa.[13] En estas últimas décadas, los filósofos analíticos multiplicaron los escenarios más o menos afines, en los cuales se trata de salvar a uno o dos individuos de ahogarse o de sufrir un accidente de tranvía, como los que imagina Philippa Foot, para así poner a prueba los principios que arbitran dilemas morales.[14] De hecho, esas elecciones trágicas a menudo implican trazar diferencias de apreciación de las vidas humanas.

13 William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*, Londres, G. G. J. & J. Robinson, Patemoster, Row, 1793, vol. 1, p. 82 y ss. [ed. cast.: *Investigación acerca de la justicia política*, trad. de J. Prince, Madrid, Júcar, 1985].

14 Philippa Foot, *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*, Óxford, Oxford University Press, 1978 [ed. cast.: *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*, trad. de Claudia Martínez, México, UNAM, 1998].

Del otro lado, a la inversa, el valor relativo de las vidas procede de análisis económicos que sirven a los jueces para determinar el monto de la compensación por daños sufridos y, además, a los responsables políticos para decidir entre varias opciones frente a riesgos conocidos. Una y otra situaciones son diferentes, ya que el daño implica la evaluación de un lucro cesante causado por un deceso ya acontecido y de allí el cálculo de un valor concreto, mientras que el riesgo supone la evaluación de una probabilidad de que sobrevenga un deceso y, por ende, el cálculo de un valor abstracto. En el caso de la indemnización de daños, se calcula el valor de la vida perdida. Para hacerlo, se procede a una evaluación actuarial mediante lo que los economistas llaman "capital humano", medido en función de lo que esa persona muerta podría haber aportado a su familia en relación con su salario y su esperanza de vida, a lo que, en ocasiones, se añade el daño moral sufrido.[15] Más allá de que no todos los hechos fatales dan lugar a compensaciones de ese tipo –las víctimas del atentado de Oklahoma de 1995 no obtuvieron ese beneficio, contrariamente a las de los atentados del 11 de septiembre de 2001; y los civiles que murieron durante la guerra de Vietnam no recibieron reparaciones, a diferencia de los que murieron durante la guerra en Irak–, el modo de calcular crea diferencias considerables en las sumas recibidas. Por ejemplo, las diferencias son de uno a ocho entre las víctimas del 11 de

15 Kip Viscusi, "The value of life in legal contexts: survey and critique", *American Law and Economics Review*, vol. 2, nº 1, 2000, pp. 195-210; Thierry Sénéchal, "Dédommagement, réparation, restitution: instruments de "justice"?", *Topique*, vol. 1, nº 102, 2008, pp. 23-39.

septiembre en función de su profesión y de su sexo, y de uno a doscientos en el caso de Irak conforme las víctimas fueran civiles iraquíes o soldados estadounidenses. En casos en que se trata de la prevención de riesgos, se calcula el valor estadístico de una vida. El procedimiento utilizado más comúnmente por los economistas, basado sobre el principio del análisis de costos-beneficios, apunta a ponderar el precio que la sociedad está dispuesta a pagar para salvar una vida por el hecho de implementar un proyecto o una política.[16] Así, pueden hacerse comparaciones, incluso en ámbitos diferentes, como el ambiente y el transporte, por ejemplo, entre la instauración de una bonificación para los vehículos poco contaminantes y la instalación de guardarraíles en una ruta. Sin embargo, ese valor estadístico de una vida no tiene en cuenta diferencias en la disposición a pagar en función de las categorías socioprofesionales, especialmente en el ámbito del trabajo, donde los oficios más expuestos, como la construcción, son aquellos en que los obreros también tienen los estatutos jurídicos y las coberturas sociales más precarios, lo cual devalúa de hecho su vida.

La diferencia entre valor absoluto y valor relativo de la vida explica algunas de las tensiones que existen entre medicina clínica y salud pública: la primera se ocupa de los individuos y tiene por misión salvar vidas o mantener a las personas con vida a cualquier precio; la segunda se ocupa de las poblaciones, con la obligación de optar

16 Georges Dionne y Martin Lebeau, "Le calcul de la valeur statistique d'une vie humaine", *L'Actualité Économique*, vol. 86, nº 4, 2010, pp. 487-530; Janusz Mrozek y Laura Taylor, "What determines the value of life? A meta-analysis", *Journal of Policy Analysis and Management*, vol. 21, nº 2, pp. 253-270.

entre estrategias cuyas relaciones costos-beneficios difieren. De esa diferencia, Thomas Schelling da un ejemplo sobrecogedor y apenas imaginario cuando compara la reacción del público convocado, por un lado, para financiar la onerosa intervención quirúrgica que permite prolongar la vida de una niña hasta Navidad y, por otro lado, para contribuir mediante el pago de una tasa especial a la remodelación de los hospitales de Massachussetts para así reducir el número de muertes evitables.[17] Sin lugar a dudas –esa es su conclusión–, las donaciones van a abundar en el primer caso, mientras que el segundo generará únicamente resistencias. Las respuestas internacionales a la epidemia de sida en el continente africano durante los años 2000 ofrecen un ejemplo ilustrativo, real esta vez, de la diferencia entre esas dos lógicas. Quienes ejercían la medicina clínica querían utilizar los nuevos antirretrovirales para tratar a sus pacientes y muchas veces se opusieron a los expertos en salud pública, cuyos estudios demostraban que, habida cuenta de los recursos limitados, la prevención con el uso de preservativos y la educación para una sexualidad protegida resultaba menos costosa y más eficaz que el tratamiento. Sin embargo, no debe exagerarse este antagonismo en la medida en que, por un lado, los médicos clínicos se vieron obligados a elegir a qué enfermos darían medicamentos y, por el otro, los expertos terminaron por admitir el papel que la terapéutica desempeña en la reducción de la transmisión viral.

17 Thomas C. Schelling, "The life you save may be your own", en *Choice and Consequence. Perspectives of a Errant Economist*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984, pp. 113-146.

Con todo, el enfoque ético, que confiere a la vida un valor absoluto, y el enfoque económico, que le otorga un valor relativo, ¿permiten comprender lo que Georges Canguilhem llama "juicio de valor" que se expresa "en ese número abstracto, que es la duración promedio de la vida humana", juicio de valor aún más evidente si, en lugar de considerar una población en su conjunto, intentamos diferenciarla en función de variables sociales?[18] Hay lugar para la duda. Del valor de la vida en el sentido de *value*, las religiones tienen una concepción ideal, y las filosofías, una interpretación normativa; tanto una como la otra poco dicen sobre la forma en que las sociedades tratan efectivamente a los seres humanos. Análogamente, el valor de la vida en el sentido de *worth*, que producen los análisis actuariales para el cálculo de compensaciones o los estudios de costos y beneficios para la decisión de políticas, no permiten comprender las disparidades de lo que hoy en día se llama "esperanza de vida".

* * *

18 Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* [1966], París, PUF, 1984, p. 103 [ed. cast.: *Lo normal y lo patológico*, trad. de Ricardo Potschart, México, Siglo XXI, 1971, p. 121].

Por ende, otro es el camino que debemos tomar para vincular la idea de la importancia que la sociedad otorga a la vida humana, según Halbwachs, o de juicio de valor sobre la vida humana, según Canguilhem, con la duración promedio teórica de la vida de una población. Señalemos, para comenzar, que esa relación tiene límites evidentes. Si la esperanza de vida es de 53 años en República Centroafricana y de 84 años en Japón, los 31 años de diferencia entre esos dos países no pueden atribuirse solo a la diferencia de apreciación de la vida de sus habitantes.[19] La pobreza, los problemas de higiene y de saneamiento, las endemias de paludismo y otras parasitosis, las epidemias de sida y otras infecciones, la debilidad de las estructuras de salud y la situación de guerra civil larvada explican la edad poco avanzada que pueden dar por descontado alcanzar los centroafricanos debido, ante todo, al alto índice de mortalidad durante la infancia.

Si la interpretación de las comparaciones internacionales debe ser prudente y tener en cuenta las circunstancias, el estudio de las disparidades en una sociedad dada se confirma tanto más edificante. En Francia, las encuestas demográficas para conocer las diferencias de mortalidad comenzaron en los años sesenta del siglo pasado; pero su importancia no fue revelada sino dos déca-

19 World Health Organization [Organización Mundial de la Salud], *Life Expectancy and Healthy Life Expectancy. Data by Country*, actualizado el 6 de abril de 2018, disponible en <apps.who.int/gho/data/node.main.688?lang=en>. [Al cierre de esta edición, los datos figuran actualizados al 12 de abril de 2020. N. de E.]

das más tarde por los trabajos de Guy Desplanques.[20] La probabilidad de fallecimiento de los varones franceses de entre 35 y 60 años es del 7,1% para los profesores universitarios, del 15,6% para los empleados, del 18,1% para los obreros y del 25,3% para la mano de obra no calificada; es decir, un riesgo que se multiplica por tres veces y media al pasar de una a la otra categoría extrema. Hay dos elementos importantes de este estudio que nunca serán desmentidos en los trabajos posteriores: por un lado, la considerable extensión de las desigualdades ante la muerte; por otro lado, su distribución casi perfectamente paralela a la jerarquía socioprofesional.

Por lo demás, las diferencias no se han reducido con el tiempo. Las encuestas más recientes constatan que, si bien a lo largo en cuatro décadas los varones ganaron, en promedio, 5 años de esperanza de vida a los 35 años, las diferencias siguieron en aumento y llegaron a superar los 6 años entre obreros y cargos gerenciales públicos o privados. Además, por lo general los años que quedan por vivir son más a menudo con una incapacidad en el caso de los primeros que en el de los segundos, y las diferencias son de 4 años para las formas leves de incapacidad y de 2 años para las formas que limitan la actividad. Por lo tanto, los trabajadores manuales tienen por delante, en promedio, 10 años menos de vida con buena salud que los altos cargos jerárquicos.[21] Como vemos, en lo esencial, estos estudios se refieren únicamente a las

20 Guy Desplanques, "L'inégalité sociale devant la mort", *Économie et Statistique*, nº 162, 1984, pp. 29-50.

21 Nathalie Blanpain, "Les hommes cadres vivent toujours 6 ans de plus que les hommes ouvriers", *Insee Première*, nº 1584, 2016; Emmanuelle Cambois, Caroline Laborde y Jean-Marie Robine, "La

categorías socioprofesionales, a las cuales durante largo tiempo se consideró las únicas variables que representaban las disparidades en la sociedad.

Ahora bien, este enfoque llevó a desatender dos fenómenos vinculados en parte. En primer lugar, no se contabiliza a las personas sin actividad, cuando en realidad, dado el desempleo, han aumentado considerablemente en número y las encuestas epidemiológicas las muestran con un estado de salud peor que el de los trabajadores. Así, con relación a la mortalidad prematura, por ejemplo, en un cuarto de siglo, el índice relativo de desigualdad aumenta apenas levemente cuando contemplamos solo a las personas con un empleo y casi se duplica cuando incluimos a las personas sin empleo. En segundo lugar, los niveles de vida reales no se analizan, lo que no permite tomar en cuenta el empobrecimiento de las categorías modestas y el enriquecimiento de las categorías superiores: si comparamos entre el 5% más favorecido y el 5% más pobre, la diferencia de esperanza de vida de los varones –medida esta vez en el nacimiento– es de 12,7 años.[22] Entonces, es fundamental que la medición de las desigualdades de mortalidad integre al conjunto de la población y tenga en cuenta la evolución de su estructura económica.

'double peine' des ouvriers: plus d'années d'incapacité au sein d'une vie plus courte", *Populations et Sociétés*, nº 441, 2008.

22 Annette Leclerc, Jean-François Chastang, Gwen Menvielle y Danièle Luce, "Socio-economic inequalities in premature mortality in France: have they widened in recent decades?", *Social Science & Medicine*, vol. 62, nº 8, 2006, pp. 2035-2045; Nathalie Blanpain, "L'espérance de vie par niveau de vie: chez les hommes, 13 ans d'écart entre les plus aisés et les plus modestes", *Insee Première*, nº 1687, 2018.

Incluso si se dan estas dos condiciones, persisten dos puntos ciegos: uno debido a dificultades metodológicas, el otro, a obstáculos ideológicos y jurídicos a la vez. Por un lado, visto que las encuestas se refieren solo a las personas previamente empadronadas, rara vez se dispone de datos relativos a las personas más vulnerables, es decir, aquellas sin domicilio fijo o certificado de residencia. Por el otro, como en el contexto francés las características étnicas no pueden registrarse debido a reticencias expresadas contra esa medición y a restricciones legales que las limitan, ignoramos las disparidades de la esperanza de vida que afectan a los grupos minoritarios, cuando en realidad sabemos que se ven particularmente afectados por el desempleo y la pobreza.

A la luz de los estudios existentes, queda en evidencia que en Francia las desigualdades ante la muerte reflejan con bastante fidelidad las diferentes expresiones de las desigualdades sociales, que se han incrementado considerablemente desde la década de 1970 debido a un endurecimiento de las prácticas económicas y al retroceso de las políticas sociales; en conjunto, esto condujo a la precarización del empleo y al empobrecimiento de las clases populares. El hecho de tener un estatus más elevado y un empleo más estable, de ser más rico y tener títulos educativos de nivel más alto no solo garantiza una mejor posición financiera y condiciones de vida más favorables, sino que también permite una vida más larga y con un mejor estado de salud.

El caso de Francia nada tiene de excepcional, aunque las comparaciones internacionales indican que allí las desigualdades de mortalidad entre los varones parecen ser las más marcadas de Europa occidental, notoriamente debido a los diferentes tipos de cáncer, los accidentes

y las patologías vinculadas al alcohol y al tabaco.[23] Este hecho puede parecer paradójico, siempre que consideremos que, en la clasificación de los sistemas de salud realizada en el año 2000 por la Organización Mundial de la Salud a partir de un indicador compuesto, Francia se ubicaba en el primer lugar.[24] Si bien podemos discutir los principios y el método de un estudio de esa índole, no podemos negarle el mérito de poner de relieve la disociación entre la calidad de un sistema de salud y la extensión de las disparidades en materia de salud. En efecto, la desigualdad en cuanto a la esperanza de vida es consecuencia, ante todo, de la acumulación de desigualdades en la sociedad.

Al respecto, el ejemplo más demostrativo es, desde luego, el de los Estados Unidos: las erogaciones en salud por habitante son, por lejos, las más elevadas del mundo –más del doble que las de Francia–; pero la esperanza de vida de los habitantes sitúa a ese país en el puesto 46 del mundo, detrás de Cuba y Estonia. Los Estados Unidos ocupan el puesto 29 en materia de mortalidad infantil, el puesto número 42 en mortalidad juvenil y el puesto 51 en mortalidad materna.[25] En efecto, estos resultados me-

23 Johan Mackenbach, Irina Stirbu, Albert-Jan Roskam y otros, "Socioeconomic inequalities in health in 22 European countries", *The New England Journal of Medicine*, vol. 358, nº 23, pp. 2468-2481.

24 Philip Musgrove, Andrew Creese, Alex Preker y otros, *The World Health Report 2000. Health Systems: Improving Performance*, Ginebra, World Health Organization, 2000 [ed. cast: *Informe sobre la salud en el mundo 2000. Mejorar el desempeño de los sistemas de salud*, ibíd.].

25 United Nations Population Division, *Life Expectancy of the World Population*, 2020, disponible en <www.worldometers.info/demographics/life-expectancy>; Stephen Bezruchka, "The hurrider

diocres en un país donde 27 000 000 personas –es decir, la décima parte de la población adulta en edad de trabajar– no tienen cobertura médica traducen el impacto de profundas disparidades que hacen retroceder los promedios nacionales. Un célebre estudio realizado en el Harlem por Colin McCord y Harold Freeman a comienzos de la década de 1980 –esto es, antes de la epidemia de sida– revelaba que, entre los varones negros de ese barrio, la mortalidad medida por edad duplicaba la de los estadounidenses blancos, y su probabilidad de vivir hasta los 65 años era más baja que la de los bangladesíes.[26] Contrariamente a lo que habría podido pensarse, esa situación no se debía principalmente a los homicidios y las sobredosis, sino antes bien a una sobremortalidad por patologías cardiovasculares.

¿Cómo caracterizar actualmente esas disparidades en los Estados Unidos? Si nos detenemos en los ingresos de la población masculina, la esperanza de vida del 1% más rico es 15 años superior a la del 1% más pobre, y en poco más de una década, el 5% más favorecido ganó 2 años de vida más que el 5% más modesto.[27] Si examinamos la influencia de la escolaridad, los hombres blancos que han tenido una trayectoria universitaria viven 14 años más

---

I go, the behinder I get: The deteriorating international ranking of U.S. health status", *Annual Review of Public Health*, vol. 33, 2012, pp. 157-173.

26 Colin McCord y Harold Freeman, "Excess mortality in Harlem", *The New England Journal of Medicine*, vol. 322, nº 3, 1990, pp. 173-177.

27 Raj Chetty, Michael Stempner, Sarah Abraham y otros, "The association between income and life expectancy in the United States, 2001-2014", *Journal of the American Medical Association*, vol. 315, nº 16, 2016, pp. 1750-1766.

que los hombres negros que no terminaron la escuela secundaria, mientras que los hombres negros que cursaron estudios superiores tienen una longevidad 4 años menor que los hombres blancos que siguieron ese mismo *cursus*, pero 7 años más elevada que los hombres blancos que interrumpieron su instrucción formal en los últimos años de secundaria.[28] En otros términos: ingresos, escolaridad y color de piel están estrechamente vinculados. Y, algo digno de destacar, desde 2014 se ha producido una inversión histórica: por primera vez, desde la Segunda Guerra Mundial, un retroceso de la esperanza de vida causado, en gran parte, por el aumento de la mortalidad de los varones y las mujeres de mediana edad, a raíz de suicidios, alcoholismo y mayor consumo de opiáceos prescriptos liberalmente, por presión de las grandes compañías farmacéuticas, como tratamiento del dolor.[29] Ese retroceso, que afecta a todas las categorías sociales, es un signo de la grave crisis no solo social, sino también moral, por la cual está pasando ese país.

Con relación a esto, podríamos vernos tentados a reducir la cuestión del color a las de la riqueza y la educación, y pensar que, si las personas negras viven menos tiempo, eso se debe a que son más pobres y tienen menos estudios. Ese análisis, que en Francia suele utilizarse para ignorar las desigualdades sociales de las cuales

28 Jay Olshansky, Toni Antonucci, Lisa Berkman y otros, "Differences in life expectancy due to race and educational differences are widening, and many do not catch up", *Health Affairs*, vol. 31, nº 8, 2012, pp. 1803-1813.

29 Steven Woolf y Heidi Schoomaker, "Life expectancy and mortality rates in the United States, 1959-2017", *Journal of the American Medical Association*, vol. 322, nº 20, 2019, pp. 1996-2016.

son víctimas las minorías etnorraciales, desconoce, sin embargo, dos elementos fundamentales de los cuales los Estados Unidos –donde no se dejó atrás la esclavitud sino para legalizar la segregación y donde el movimiento por los derechos civiles suscitó, por contrapartida, un proceso de encarcelamiento en masa– ofrecen una clave de lectura. En primer lugar, en un nivel equivalente de ingresos y escolaridad, las personas de color viven menos tiempo, y varios estudios epidemiológicos recientes han podido demostrar el papel específico de las discriminaciones raciales en las disparidades de salud debido ante todo al efecto de la privación de derechos y de la desvalorización personal.[30] En segundo lugar, adoptar ese mismo razonamiento habitual que da por sentado que "los demás factores permanecen invariados" equivale a negar que en los hechos jamás son iguales, dada la considerable sobrerrepresentación de los hombres negros en los entornos desfavorecidos y entre los desescolarizados precoces, producto de una larga historia que el país está lejos de haber saldado.[31] En este enfoque de las disparidades de las que son víctimas las minorías, probablemente haya una enseñanza que derivar para comprender las desigualdades en la sociedad francesa.

* * *

30 Nancy Krieger, "Discrimination and health", en Lisa Berkman e Ichiro Kawachi (dir.), *Social Epidemiology*, Óxford, Oxford University Press, 2000, pp. 36-75.

31 David Williams, Selina Mohammed, Jacinta Leavell y Chiquita Collins, "Race, socioeconomic status and health: Complexities, ongoing challenges, and research opportunities", *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 118, 2010, pp. 69-101.

Una vez alcanzado este punto de la reflexión, conviene que tomemos un poco de distancia. De la desigualdad de las vidas hemos pasado, casi imperceptiblemente, hacia la desigualdad ante la muerte. En el fondo, lo que designamos con una expresión tan elegante como engañosa, "esperanza de vida", no es más que una medición abstracta que resulta de la sumatoria de la probabilidad de morir en las diferentes edades y con un supuesto imaginario: una generación ficticia sometida a las condiciones de mortalidad del año tomado en consideración. Pero ¿qué ha sido de la vida en todo ese proceso? Por cierto, la esperanza de vida nos informa un hecho fundamental: en nuestras sociedades, existen disparidades considerables de longevidad, cuando comparamos las de los más ricos con las de los más pobres: 13 años en Francia, 15 años en los Estados Unidos. Pero aquello que podemos decir sobre la desigualdad de las vidas ¿se relaciona solamente con esa medición? Dos ejemplos sugieren que esa cuantificación es necesaria pero no suficiente.

Hasta el momento, al tratar sobre mortalidad y esperanza de vida, solo han entrado en escena los varones. Y eso tiene un motivo: los datos sobre las mujeres introducen un elemento perturbador. En Francia (aunque la observación es válida para otros países occidentales), las mujeres tienen una mortalidad menor que los varones, independientemente de su categoría socioprofesional. Así, por ejemplo, las trabajadoras manuales viven más tiempo que los varones que ejercen altos cargos gerenciales, aunque la brecha se ha reducido en el transcurso de las últimas décadas. Este hecho, vinculado principalmente a las diferencias de comportamiento ante el riesgo en materia de salud, a menudo se ha descripto como testimonio de un privilegio del sexo femenino.

Pero, por un lado, si bien a los 35 años las trabajadoras manuales tienen una esperanza de vida que se ubica 2 años por encima de la de los varones que se desempeñan como personal jerárquico, su esperanza de vida sin incapacidad es 7 años inferior, consecuencia, entre otros factores, de condiciones de trabajo desfavorables; por lo tanto, la ventaja aparente no es más que un artificio. Por otro lado, y sobre todo, la esperanza de vida no informa sobre la calidad de vida, perceptible en términos de autonomía, emancipación o realización personal. No hace falta señalar en qué medida, en esos diferentes planos, las mujeres han sido y todavía son penalizadas en Francia, donde apenas en fecha reciente han obtenido el derecho a votar y a abrir una cuenta bancaria, el acceso a la contracepción y a la interrupción voluntaria del embarazo, la patria potestad conjunta y la igualdad en la administración de los bienes gananciales, el reconocimiento de las discriminaciones salariales, de las violencias conyugales y del acoso sexual. Como señala incansablemente Françoise Héritier en sus trabajos y sus cursos sobre lo masculino y lo femenino, lo que llama "valencia diferencial de los sexos" es, en todas las sociedades humanas conocidas, producto de jerarquías que obran en el universo simbólico tanto como en el mundo social: a menudo, el primero sirve como justificación al segundo para distribuir desigualmente el poder.[32] Por consiguiente, que en Francia, o en otros países, las mujeres vivan

32 Françoise Héritier, *Masculin/Féminin*, 2 vols., París, Odile Jacob, 2007 [ed. cast.: *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, trad. de Vicente Villacampa, Barcelona, Ariel, 1996; *Masculino/femenino II. Disolver la jerarquía*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, FCE, 2007].

más tiempo que los varones nada nos dice acerca de qué son sus vidas o, más específicamente, de qué hace de sus vidas la sociedad. En *El acontecimiento*, Annie Ernaux describe la experiencia de su aborto antes del voto positivo a las leyes que autorizan la contracepción y la interrupción voluntaria del embarazo en una época en que para las mujeres que no podían costearse un viaje al exterior la única opción era el recurso ilegal a un aborto clandestino, con los riesgos de hemorragias e infecciones, a veces mortales, que conllevan.[33] Aún más que los peligros inherentes a esa intervención, la dura prueba que describe la autora es aquella de la vergüenza, el desprecio y el silencio que rodearon su decisión.

Una reflexión en cierto sentido simétrica puede hacerse respecto de los hombres negros en los Estados Unidos, ya que viven menos tiempo que los hombres blancos. La muerte de individuos afroamericanos a manos de policías, en particular la de Eric Garner, estrangulado cuando lo interpelaban por la venta itinerante, sin licencia, de cigarrillos, la de Michael Brown, abatido por varias balas mientras caminaba por la calle, la de Freddie Gray, víctima de fracturas cervicales ocasionadas por su arresto luego de una verificación de identidad, la del niño Tamir Rice, a quien se dio muerte en el sector de juegos de un parque por llevar una pistola de juguete en la cintura, así como muchas otras, reveló la frecuencia de esos incidentes mortales. Las investigaciones periodísticas realizadas a partir de 2015 han permitido registrar más

33 Annie Ernaux, *L'événement*, París, Gallimard, 2000 [ed. cast.: *El acontecimiento*, trad. de Berta y Mercedes Corral Corral, Barcelona, Tusquets, 2019].

de un millar de muertes por año causadas por las fuerzas del orden y han evidenciado que los hombres negros tienen dos veces más de probabilidades de morir en esas circunstancias que los hombres blancos, aunque la cantidad de hombres afroamericanos que tienen portación de armas sea menor que la de hombres blancos. Más allá de este recuento fúnebre, lo que esos hechos trágicos revelaron a la opinión pública estadounidense fue la violencia cotidiana a la que son sometidos los afroamericanos, el miedo que sienten al ver a los agentes de policía y su humillación en sus interacciones con ellos, el aprendizaje desde la infancia y la educación por la experiencia de la negación o de la frustración de sus derechos y, más en general, la existencia de lo que W. E. B. Du Bois llama su "doble conciencia", es decir, la construcción de su propia subjetividad en la mirada de los demás.[34] Por ello, hay que entender que el nombre "Black Lives Matter" del movimiento que se desarrolló en respuesta a la multiplicación de dramas de ese tipo significa que la vida de las personas negras importa no solo porque está amenazada de destrucción, sino también, y acaso más todavía, porque está confrontada al riesgo permanente de su depreciación. La primera novela de Toni Morrison, *Ojos azules*, narra la historia, tomada de una conversación con una amiga de la infancia, de una niña de 11 años que todas las noches reza para, algún día, tener ojos azules, ya que a partir del desprecio de los otros ha interioriza-

34 W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folks*, en *Writings* [1903], Nueva York, The Library of America, 1986, p. 364 [ed. cast.: *Las almas del pueblo negro*, trad. de Héctor Arnau, Madrid, Capitán Swing, 2020].

do la imagen de su supuesta fealdad porque es negra y cree que ese color de ojos, símbolo de una piel blanca, la permitirá acceder a la belleza de la cual se considera desprovista.[35] La novelista explicó después que había escrito ese libro para expresar, sin *pathos*, la profundidad del dolor íntimo, aquel rara vez formulado por lo que es, generado por la discriminación racial.

La comparación de la situación de las mujeres en Francia y la situación de las minorías en los Estados Unidos no apunta, por cierto, a asimilarlas, ya que cada una tiene sus lógicas y sus retos propios. Antes bien, invita a pensar la vida de esa doble forma de la que habla Hannah Arendt en su libro sobre la condición humana: "El nacimiento y la muerte de los seres humanos no son simples casos naturales, sino que se relacionan con un mundo en el que los individuos, entidades únicas, no intercambiables e irrepetibles, aparecen y parten".[36] De modo que, por un lado, está la vida que transcurre con un comienzo y un fin, como para cualquier ser vivo, y, por otro lado, la vida que forma la singularidad humana porque se compone de hechos narrables. Podríamos hablar entonces de vida biológica y de vida biográfica. La esperanza de vida mide la extensión de la primera. La historia de vida relata la riqueza de la segunda. La desigualdad de las vidas solo puede percibirse en el reconocimiento de las dos. Debe diferenciarlas y conectarlas a

35 Toni Morrison, *The Bluest Eye* [1970], Londres, Vintage International, 1993 [ed. cast.: *Ojos azules*, Barcelona, BSA, 1994].

36 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], trad. fr. de Georges Fradier, París, Calmann-Lévy, 1983, p. 142 [ed. cast.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, p. 110].

la vez. Diferenciarlas, porque la paradoja de las mujeres francesas deja en evidencia que una vida larga no alcanza para garantizar una vida buena. Conectarlas, porque la experiencia de los hombres afroamericanos recuerda que una vida desvalorizada termina por producir una vida arruinada.

Esa doble operación de diferenciación y de conexión halla un ejemplo trágico en la venta de órganos –por lo general, un riñón– que en los medios desfavorecidos de países en desarrollo puede aparecer como una solución extrema que asegura una supervivencia económica provisoria, usualmente al precio de dolores y, a veces, de complicaciones posteriores. Se la estudió particularmente en Egipto, donde suele consistir en transacciones locales entre familias pobres y familias acomodadas, en India, donde suele haber dispositivos de recolección de órganos destinados a enfermos extranjeros, y dentro del marco de redes internacionales a veces mafiosas.[37] Más que un simple mercado donde se negociaría biocapital, como a veces se lo describe, ese comercio realiza una verdadera depredación biológica –para alimentar a sus familias y pagar sus deudas, los más desfavorecidos no tienen otra opción que vender partes de sus cuerpos–, con la contraparte de un acomodamiento biográfico falaz entre donantes y receptores, basado sobre la ilu-

37 Sherine Hamdy, *Our Bodies Belong to God. Organ Transplants, Islam and the Struggle for Human Dignity in Egypt*, Berkeley, University of California Press, 2012; Laurence Cohen, "Where it hurts: Indian material for an ethics of organ transplantation", *Daedalus*, vol. 128, nº 4, 1999, pp. 135-164; Nancy Scheper-Hughes, "Commodity fetishism in organ trafficking", *Body & Society*, vol. 7, nº 2-3, 2001, pp. 31-62.

sión de un intercambio altruista en el cual las dos partes saldrían ganando.

El caso de la epidemia de sida que se propagó por Sudáfrica durante los años noventa del siglo pasado e hizo que ese país fuera, en apenas una década, el más afectado del planeta –con 5 000 000 personas infectadas por el vih, según las estimaciones de la época– permite comprender mejor esa relación compleja entre biología y biografía. Las situaciones más preocupantes se dan en las zonas mineras. Un estudio epidemiológico realizado en el complejo de extracción aurífera más grande del mundo en los años 2000 revela que la tasa de seroprevalencia alcanzaba allí el 28% entre los 80 000 mineros, el 37% entre las mujeres que vivían en el *township* negro vecino y el 69% entre las prostitutas de lugares designados como *hot spots*.[38] ¿Cómo explicar esos niveles excepcionalmente elevados de contaminación? Las investigaciones históricas y etnográficas revelan que, desde finales del siglo XIX, las compañías mineras recurrieron básicamente a trabajadores negros de las zonas rurales, a veces incluso de los países vecinos, y los reagruparon en conglomerados de barracones en los sitios de explotación, lo que favoreció la instalación de bares informales donde se suponía que irían a llenar sus momentos libres. Esos mineros, cuya cantidad supera el medio millón, se

38 Brian Williams, Denise Gilgen, Catherine Campbell y otros, *The Natural History of HIV/AIDS in South Africa. A Biomedical and Social Survey in Carletonville*, Johannesburgo, Council for Scientific and Industrial Research, 2000. Herencia de un siglo de segregación, los *townships* son barrios donde residen los habitantes que pertenecen a un mismo "grupo racial" discriminado, en este caso, negro. Los *hot spots* son lugares de encuentro con prostitutas.

ven entonces alejados de sus familias durante largos periodos. Muchas veces mantienen relaciones extraconyugales con mujeres pobres de las zonas aledañas a quienes dan así cierta forma de protección, asisten también ocasionalmente a lugares de prostitución destartalados donde se practica una sexualidad llamada de "supervivencia" y a veces mantienen relaciones homosexuales con jóvenes colegas de trabajo.[39] En ese contexto de gran precariedad, la prevención del sida es mucho más difícil, sobre todo porque las condiciones extremadamente duras de la mina exponen a los trabajadores a riesgos altos de accidentes y los llevan a minimizar los de una eventual infección. Por consiguiente, no es inapropiado hablar de un "modo de producción" de la epidemia por las compañías mineras internacionales que están activas en el país. Un análisis similar puede efectuarse en torno a la condición de los obreros agrícolas que trabajan, lejos de su domicilio, en las grandes propiedades constituidas luego de que los campesinos negros fuesen expoliados de sus tierras durante la primera mitad del siglo XX y de que esas tierras sean revendidas hoy en día a multinacionales de la industria agroalimentaria. La "necropolítica" a la cual se refiere Achille Mbembe trasciende por mucho la colonización y el apartheid, va incluso más allá de las guerras que ensangrientan el continente africano: se inscribe hasta en las consecuencias de un capitalis-

39 Dunbar Moodie, "Black migrant mine laborers and the vicissitudes of male desire", en Robert Morrell (dir.), *Changing Men in Southern Africa*, Pietermaritzburg, University of KwaZulu-Natal Press, 2001, pp. 297-315.

mo agresivo.[40] Lejos de las interpretaciones culturalistas que buscan en las supuestas idiosincrasias de la sexualidad de los hombres y las mujeres negros la explicación de la propagación de la infección, la economía política del sida en Sudáfrica también permite comprender cómo la vida, en el sentido biográfico, deja su huella en la vida, en el sentido biológico, y cómo la decadencia de la primera conduce a la alteración de la segunda.

Desde luego, la relación es recíproca, y, por su parte, la degradación física puede entrañar una amenaza para la posibilidad misma de una existencia social. Así lo revelan muchos relatos recopilados en el *township* negro de Alexandra, en el centro mismo de Johannesburgo, donde muchas veces he escuchado a personas enfermas de sida describir su condición como el resultado de un proyecto funesto del gobierno con miras a deshacerse de una población inútil y excedente.[41] No se podría enunciar con mayor violencia que en ese discurso genocida la cuestión de la desigualdad de las vidas. Sin embargo, hay expresiones menos explícitas. Una de las jóvenes que encontré en ese barrio padecía una forma avanzada de la enfermedad. A pesar de que tenía el cuerpo descarnado, el rostro hinchado de edemas, los brazos llenos de lesiones cutáneas, se

40 Achille Mbembe, "Necropolitics", *Public Culture*, vol. 15, nº 1, 2003, pp. 11-40 [ed. cast.: "Necropolítica", en *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, trad. de Elisabeth Falomir Archambault, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2011].

41 Didier Fassin, *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, París, La Découverte, 2006.

adivinaba lo que seguramente habían sido rasgos finos y regulares. Recluida a causa de su debilidad en la única pieza de una cueva sin luz natural cavada bajo de una choza de chapa y madera donde vivía con su hija de 12 años, quiso relatar su historia. Una infancia en Soweto, donde había sido criada, después de la partida de su padre, por una madre cuyos excesos etílicos muchas veces la habían llevado a pasar la noche en la calle a su lado. Una escolarización prometedora a pesar de las condiciones materiales muy precarias de su familia. Un hermano menor abatido por la policía a la edad de 20 años, después del robo de un automóvil. Una vida en común con el padre de su hija de quien se enteró un día que tenía una relación extraconyugal con una mujer que acababa de morir. El descubrimiento, entonces, de su enfermedad y luego, a falta de medicamentos antirretrovirales, que en esa época no estaban disponibles en los hospitales públicos, un rápido agravamiento de su estado. "Como puede ver, así es mi vida", dijo a modo de conclusión, en voz baja.

> Una vida de miseria. Hemos sufrido tanto. Y, sin embargo, yo tenía talento. De niña, me gustaba escribir historias. Incluso conseguí una beca para ir a estudiar al exterior. Pero hubo un incendio en mi casa, y se quemaron todos los papeles. Entonces no fui. Me gustaba estudiar. Quería ser médica, porque es muy bueno poder cuidar a la gente. Yo tenía condiciones... Ahora, mi vida se está hundiendo.

Después de su muerte, descubrí las dos páginas que había redactado para relatar de nuevo su historia en el cuaderno que le había dado. Terminaba así: "Es todo lo que

puedo contarle de mi vida". Testimonio emotivo de una existencia interrumpida a los 30 años de edad, pero cuya tenacidad en preservar un rastro biográfico parecía una forma de resistencia a la desaparición anunciada de su expresión biológica.

Sin embargo, podemos leer otra cosa en ese relato. En efecto, manifiesta lo que, al menos durante un tiempo, fue una esperanza, alimentada por resultados escolares alentadores y cristalizada en torno al sueño de una carrera médica: la promesa de otra vida posible. Debemos reconsiderar entonces el sentido de la fórmula "esperanza de vida". La demografía ofrece una medición que, como se construye a partir de las probabilidades de morir en cada edad para el año en que se la calcula, traduce la marca del pasado en el calendario biológico: una mujer que muere a los 50 años lleva en ella el cúmulo de esos cinco decenios transcurridos. Tal vez la antropología tenga que imaginar otro significado, tomando en serio los dos términos que se nuclean en la locución. La esperanza de vida, entonces, debe entenderse como una expectativa de vida, es decir, la proyección de un futuro en el curso de una existencia. El idioma inglés, con la distinción entre *life expectancy* y *expectation for life*, también da cuenta de esa diferencia. Por un lado, ¿cuántos años podemos esperar vivir? Por el otro, ¿qué podemos esperar de la vida? El paso de la primera a la segunda formulación desplaza radicalmente la perspectiva. Hablar de desigualdad de las vidas ya no es solo interrogarse sobre las disparidades de su duración, sino considerar las diferencias entre lo que son y lo que los individuos tienen derecho a esperar de ellas. Ya no se habla entonces de cantidad, sino de calidad; tampoco ya de longevidad, sino de dignidad.

En este sentido, pero a la inversa, Orlando Patterson habla de muerte social, en relación con la esclavitud.[42] El esclavo, en los Estados Unidos tanto como en la Grecia antigua o en el África precolonial, fue arrancado de su medio de origen, despojado de sus lazos familiares, privado de su nombre de nacimiento y, por último, reintroducido en un nuevo entorno social donde ve cómo se le enajena cualquier derecho sobre su propio destino y el de su descendencia. La misma expresión fue utilizada para evocar las largas penas de prisión, en especial cuando, como en los Estados Unidos, van acompañadas por estadías prolongadas, durante años e incluso décadas, en celdas de aislamiento disciplinario, respecto de lo cual Lisa Guenther se pregunta cómo comprender la posibilidad de un sufrimiento que trastoca la distinción entre vida y muerte.[43] Ahora bien, ese castigo en el castigo se aplica, mayoritariamente, a los detenidos negros que no solo están sobrerrepresentados en el universo carcelario, sino que lo son más aún en el *solitary confinement,* es decir, ese aislamiento disciplinario. Más en general, ya se trate de formas de explotación de la mano de obra extranjera, que en algunos países se asemeja a una esclavitud moderna, o bien de formas de reclusión de autores de infracciones quienes pertenecen a los sectores más modestos, la desigualdad de las vidas no se refiere a una duración de presencia en el mundo, sino a un ser en el mundo. Hay que pensarla menos desde

42 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.

43 Lisa Guenther, *Solitary Confinement. Social Death and its Afterlives*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2013.

el punto de vista de la cantidad de vida, aunque en esas categorías sociales la mortalidad suele ser elevada, que desde el punto de vista de vidas a las cuales se les niega incluso esa cualidad.

Así se plantea también la cuestión de los refugiados y de los migrantes en el mundo contemporáneo. Por cierto, están los muertos literalmente innumerables durante el periplo que lleva de la sociedad de la que esos nómades a la fuerza huyen –de los hechos de violencia, de la miseria o, simplemente, de la ausencia de cualquier perspectiva– a la sociedad donde esperan encontrar una vida mejor para ellos mismos y, sobre todo, para sus hijos. Son innumerables porque, si bien sabemos que, en un lapso de cinco años, 17 043 personas murieron intentando cruzar el Mediterráneo, según las estadísticas oficiales de la Organización Internacional para las Migraciones, desconocemos, en cambio, la cantidad de naufragios y pérdidas de vidas de los cuales no queda rastro alguno si no es en la memoria de los eventuales sobrevivientes y, sobre todo, la cantidad de decesos ocurridos a lo largo de las peregrinaciones que, desde las regiones subsaharianas o de Medio Oriente hasta las costas mediterráneas e incluso el interior del continente europeo, tampoco son siquiera registrados.[44] Pero a la vez estos muertos son innombrables, porque incluso el nombre de aquellas y aquellos que desaparecen en esas circunstancias suele perderse, lo que los priva del último honor de una sepul-

44 International Organization for Migration [Organización Internacional para las Migraciones], *Missing Migrants. Tracking Deaths Along Migratory Routes*, actualizado el 28 de noviembre de 2019, disponible en <missingmigrants.iom.int>. [Al cierre de esta edición, los datos figuran actualizados al 10 de septiembre de 2021. N. de E.]

tura y de un posible aviso a sus familias y los despoja tanto de su vida como de su muerte. Una médica legista milanesa intenta remediar ese olvido dando una identidad a los cadáveres recogidos después de los naufragios.[45] La doble dimensión de estos muertos, innumerables e innombrables, es sin dudas el marcador más explícito del lábil valor conferido a determinadas vidas, como se comprueba en los campos de batalla contemporáneos. En Irak, por ejemplo, es posible contar e identificar a cada soldado de la coalición fallecido, pero es imposible indicar la cantidad de civiles muertos, más allá de una estimación de 100 000 y, más aún, darles un nombre. Sin embargo, en el Mediterráneo, lo que mata no es la guerra sino la indiferencia. Una indiferencia activa que llevó a la Unión Europea a suprimir la operación italiana de rescate en el mar, Mare Nostrum, que según las estimaciones logró salvar 150 000 vidas en un año. Hoy en día, los buques humanitarios que intentan recuperar a los náufragos que navegan en lanchones a la deriva son asediados por las autoridades europeas.

Pero, además de los muertos, están los vivos, y las condiciones que les son impuestas. En el estudio que llevo adelante con Anne-Claire Defossez en la frontera franco-italiana, recopilamos los relatos de hombres y mujeres, a menudo originarios del África subsahariana. La mayoría de ellos fueron despojados de sus escasos bienes por ladrones en el transcurso del periplo, pasaron meses a merced de extorsionadores en prisiones infor-

45 Cristina Cattaneo, *Naufragés sans visage. Donner un nom aux victimes de la Méditerranée* [2018], trad. fr. de Pauline Colonna d'Istria, París, Albin Michel, 2019.

males libias de donde solo pudieron ser liberados pagando un rescate, cruzaron en condiciones dramáticas el Mediterráneo donde, a veces, vieron desaparecer entre las olas a compañeros y compañeras, pasaron meses confinados en centros de alojamiento en Italia hasta que un cambio de política los obligase a partir. Como son devueltos cuando intentan tomar el tren para ingresar en Francia, intentan pasar –sin equipamiento alguno– por los Alpes, donde toman sendas peligrosas para escapar a las fuerzas del orden, pero, a ambos lados de la frontera, los reconforta la solidaridad que reciben de voluntarios amenazados también de represión.

Es frecuente encontrar a estos hombres y mujeres en alojamientos improvisados en los alrededores de París y en el norte de Francia. Las carpas en las que se protegen del frío y de la lluvia son destruidas con regularidad por la policía. Los repartos de comida que realizan diversas asociaciones suelen ser objeto de interdicciones municipales. La amenaza de verificaciones de identidad y de interpelaciones es permanente. En entrevistas realizadas en lo que fue la jungla de Calais[46] a estudiantes sirios que habían huido de la guerra en su país y que, en ocasiones, habían tardado un año para atravesar Europa, entendí que para cada uno de ellos era importante mostrarme en su teléfono portátil fotografías de su familia y de su casa antes de que el ejército regular las destruyera par-

46 La "jungla" es el nombre dado al sitio donde el gobierno francés autorizó en enero de 2015 la instalación de campamentos y cobijos provisorios de personas migrantes y refugiadas que tenían la expectativa de pasar al Reino Unido. Fue derribada por el Ministerio del Interior en octubre de 2016.

cialmente.[47] Todos contrastaban esa vida honorable de antes con la existencia indigna en que se había convertido la suya propia en el barro del terreno baldío donde los habían relegado, y mostraban los rastros de los bastonazos y mordeduras de perro que habían sufrido cuando, en su intento por llegar al puerto y atravesar el Canal de la Mancha, activaban la persecución policial.

De una a otra frontera, esos migrantes y esos refugiados también pasan por la experiencia cruel de la desigualdad de las vidas. Desde luego, podríamos pensar que, después de todo, migrantes y refugiados no ocupan más que espacios marginales, espacios que sin embargo interesan a casi 70 000 000 personas en todo el mundo, en lo que se refiere solamente a las personas desplazadas. Sin embargo, precisamente el trato que se da a esos márgenes es revelador de los valores que una sociedad está dispuesta a defender.

* * *

47 Didier Fassin, *La vie. Mode d'emploi critique*, París, Seuil, 2018.

Señor director, queridas y queridos colegas, ustedes me han solicitado inscribir en el ámbito de la salud pública la cátedra para la que me han nombrado y les he propuesto hacerlo desde una perspectiva antropológica. Sin embargo, como seguramente habrán observado, mientras avanzaba en esta exposición, he apelado, en ocasiones a través de un filtro crítico, a sociólogos, historiadores, economistas, politólogos, juristas, demógrafos, epidemiólogos, filósofos, novelistas, con la intención de percibir en toda su complejidad y profundidad la desigualdad de las vidas. En efecto, por medio de ellas y ellos, muchas veces amigos o amigas, he aprendido y transmitido las ciencias sociales, en la Université Paris Nord, en el Inserm (Instituto Nacional de Salud e Investigación Médica), en la EHESS (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales) y, hoy en día, en el Institute for Advanced Study en la School of Social Science de Princeton, tanto que el empleo del singular es, por lo demás, significativo. Les debo mucho, así como les debo a centenares de personas, de todos los lugares y todos los medios que, en tres continentes, me confiaron fragmentos de sus vidas y compartieron algunos momentos conmigo. Efectivamente, nunca sobran los recursos para comprender el mundo y restituir lo que hemos comprendido. Comprender forma la materia del trabajo científico, sea cual sea nuestra disciplina. Restituir también, ya que es fundamental que este trabajo se prolongue en un encuentro con públicos amplios y múltiples, y afortunadamente de esto ofrecen la ocasión los cursos, que son la característica del Collège de France.

Y entonces ¿qué sucede con la antropología? Evidentemente, desde hace largo tiempo, ha dejado de ser ese saber exótico que el nombre aún evoca para al-

gunos. Mis estudios tuvieron como marco una ciudad de Senegal, comunidades indígenas de Ecuador y *townships* negros de Sudáfrica, pero también una brigada anticriminalidad, una cárcel y dos zonas fronterizas en Francia. Se enfocaron en rituales de fecundidad y terapias tradicionales, pero también en programas de asistencia a las personas necesitadas y en actividades humanitarias en zonas de conflicto. La antropología no se caracteriza por sus territorios ni por sus objetos de estudio. En cuanto a la etnografía, de cuya paternidad se enorgullece de buena gana, ciertamente no le es propia, ya que otras disciplinas hacen cada vez más uso de ella, aunque creo que la antropología a menudo le reserva un trato menos instrumental y más reflexivo.

Muchos autores, sobre todo Claude Lévi-Strauss, el primero en ocupar la cátedra de Antropología Social, se han esforzado por definir y caracterizar esa disciplina.[48] No voy a prolongar sus análisis. Antes que aquello que la disciplina es, me interesan las ventanas que abre al mundo. El hombre sin atributos –escribe Robert Musil– no tenía el sentido de la realidad, sino el sentido de la posibilidad. Era uno de esos individuos que, "si se le demuestra que una cosa es tal como es, entonces piensa: probablemente podría ser también de otra

48 Claude Lévi-Strauss, "Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement", en *Anthropologie structurale*, París, Plon, pp. 377-418 [ed. cast.: "Lugar de la antropología en las ciencias sociales y problemas planteados por su enseñanza", en *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Buenos Aires, Eudeba, 1968].

manera”. [49] No porque desatendiera las realidades del mundo, sino porque era capaz de verlas de otro modo. El antropólogo, según creo, hace lo mismo, por propensión y por oficio. Sabe, porque lo ha visto en otra parte o, simplemente, porque lo ha leído, que lo que damos por sentado no es sino una de las formas posibles de lo real. Por lo tanto, puede mirar el mundo de otra manera. Podemos denominar “actitud crítica” esa diferencia de mirada. Y esa actitud no solo tiene consecuencias epistemológicas. También es portadora de perspectivas políticas: si el mundo puede ser de otra forma –y, por cierto, lo ha sido en el pasado y lo es en otros lugares–, entonces el cambio siempre es posible y alimenta otras esperanzas.

* * *

49 Robert Musil, *L'homme sans qualités* [1943], trad. fr. de Philippe Jaccottet, París, Seuil, 1995, t. 1, p. 20 [ed. cast.: *El hombre sin atributos*, trad. de José María Sáenz, Barcelona, Seix Barral, 2001, pp. 19-20].

Al finalizar este itinerario que me ha llevado del descubrimiento de las desigualdades sociales ante la muerte a la comprensión de su inscripción en los cuerpos, y de la medición de las disparidades en la distribución de la mortalidad al examen de la inequidad en el trato conferido a las vidas, indudablemente me falta justificar mi elección de este tema, probablemente inhabitual para abrir un ciclo de cursos de antropología de la salud pública.

No decidimos los temas sobre los que trabajamos, o sobre los que deseamos exponer, solo en función de criterios intelectuales. A las razones científicas suelen añadirse razones personales. Porque todos somos herederos. Herederos de un mundo social y de un relato familiar. La única diferencia acaso sea entre quienes reconocen esa herencia y quienes la olvidan o la niegan. Mientras realizo una investigación en la frontera italiana, recuerdo que hace apenas un siglo mi abuelo paterno la cruzaba para venir a trabajar a Francia; mientras analizaba las disparidades de la esperanza de vida, recordé que, después de más de cinco décadas pasadas en obradores de la región parisina como albañil, acababa de jubilarse –el mejor año de su vida, le gustaba decir–, cuando la enfermedad interrumpió brutalmente su transcurso. Hoy en día, la creciente represión contra los migrantes, que no deja de precarizar su estado físico y psíquico, y la reforma en curso de las jubilaciones, que no toma en cuenta los casi 13 años de diferencia de longevidad promedio entre ricos y pobres, de alguna manera actualizan esa memoria de la desigualdad de las vidas.

Pero evidentemente el trabajo de investigación no se detiene en esa comprobación. Como ha expuesto, en

relación con su propia historia, Pierre Bourdieu, quien fue titular de la cátedra de Sociología en el Collège y cuyos libros me permitieron descubrir las ciencias sociales, solo al tomar cierta distancia epistemológica se transforma una experiencia en conocimiento y se hace de una deuda social una obra científica.[50] La cuestión de la desigualdad está presente en toda su obra, incluso si le da otros nombres: "reproducción" y "dominación", "fuerza del habitus" y "lucha de clasificaciones". De esa desigualdad, que se expresa de múltiples maneras, en la escuela y en el trabajo, en términos de capital económico y de capital social, la más profunda es la desigualdad ante la vida misma. En efecto, no es solo un hecho crucial que forma parte de numerosas dimensiones de la vida social, de la que permite ofrecer otra inteligibilidad. También es el hecho más elemental que caracteriza la calidad ética y la ambición política de una sociedad. La evolución que he descripto muestra que una y otra están en crisis en el mundo contemporáneo.

Las ciencias sociales no tienen una respuesta fácil para dar a esta crisis. Al menos pueden tener el "coraje de la verdad", del cual Michel Foucault había hecho

50 Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979 [ed. cast.: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, trad. de María del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus, 1988].

objeto de su último curso en el Collège de France.[51] Coraje que, a la vez, puede alimentar esa "inquietud" en la que Locke y Leibniz veían lo que nos da la voluntad de actuar.

51 Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, París, EHESS - Gallimard - Seuil, col. "Hautes études", 2009 [ed. cast.: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2010].

## “Los gobiernos suelen tender a satisfacer los sentimientos menos dignos, como la xenofobia o la venganza, de una parte de la población”

[Entrevista a Didier Fassin, por Sonia Budassi, noviembre de 2021.]

**—Didier Fassin, en su lección inaugural, usted cita un estudio realizado en París que evidenciaba, ya en 1830, que la duración media de la vida dependía de las circunstancias sociales. ¿Esta suerte de axioma ha cambiado con el paso del tiempo o se ha complejizado de algún modo en este mundo globalizado?**

—Durante mucho tiempo, se creyó que los seres humanos –en ese entonces, se los llamaba "los hombres", expresión utilizada por Rousseau en su célebre discurso sobre la desigualdad– estaban más o menos bien de salud y vivían más o menos tiempo en función de características naturales. A partir del siglo XIX, se multiplicaron los trabajos que pusieron en evidencia las determinaciones sociales, particularmente la pobreza y el oficio, y más adelante, la educación. En décadas recientes, se refinó considerablemente el conocimiento de las desigualdades sociales en materia de salud. Ahora integramos un conjunto más rico de factores, incluido el lugar de residencia, la composición de la familia, la nacionalidad y la profesión de los padres, y hasta la pertenencia a una minoría etnorracial. Utilizamos métodos más sofisticados de regresión estadística para analizar el papel de cada variable independientemente de las otras. Seguimos cohortes desde la primera infancia hasta la edad adulta para poder recons-

tituir trayectorias. Involucramos aproximaciones cualitativas, como la etnografía, con enfoques cuantitativos, para detectar mejor las lógicas profundas de producción de las desigualdades. Todos estos métodos se basan sobre la individualización de los casos y, entonces, sobre una microsociología, aun cuando se trata de estadísticas. Pero otras perspectivas dan cuenta de los mecanismos macrosociales en el nivel nacional e incluso en el internacional. La economía política y la historia permiten comprender que algunas regiones del mundo –sobre todo, algunas de África– sufrieron y siguen sufriendo las penurias de la explotación de los recursos naturales y humanos, o bien que países como China o India se benefician de la deslocalización de la producción de bienes porque su mano de obra es menos onerosa y más dócil, con la consecuencia de que, por esa vía, se agrava el desempleo en los países donde antes tenía lugar esa producción. De esa forma, contamos con la capacidad de comprender desde historias de vida hasta la globalización del capitalismo, pasando por las estructuras sociales desiguales, la complejidad de las disparidades de cara a la salud. Pese a esto, de ningún modo vemos que esta mejor comprensión se traduzca en respuestas convincentes en términos de reducción de las desigualdades, más allá de la aplicación de programas de asistencia a las personas más pobres, como en Brasil en la época de Lula o en Chile en la época de Michelle Bachelet.

**—¿Por qué no es suficiente esa comprensión enriquecida?**

—Si para cambiar el mundo o reducir las desigualdades alcanzara con comprenderlo mejor, no tendríamos la

situación del planeta y el crecimiento de las disparidades que afrontamos hoy en día. En primer lugar, debemos admitir que los hombres y las mujeres que toman las decisiones, tanto en el ámbito económico como en el político, ni por asomo leen lo que se produce en el mundo académico. En muchos países, hay una creciente impermeabilidad entre quienes toman las decisiones y quienes investigan. Esto se da un poco menos, sin embargo, en América Latina, donde la porosidad sigue siendo bastante importante, por obra de esa categoría bisagra que suele llamarse "los intelectuales". Los economistas son una excepción, pero como expertos y asesores (y podemos asegurar que, en esas funciones, no son los más críticos del rumbo de nuestras sociedades). Pero lo fundamental de esa desconexión entre el saber y la acción se debe a razones estructurales; más específicamente, a cuestiones de interés y a desafíos del poder. En el campo económico, las últimas décadas vieron una financiarización extrema de todas las esferas de la vida y una preponderancia del capital por sobre el trabajo, que permitió una profundización de la brecha de las desigualdades y el advenimiento de una clase ultrarrica. En el campo político, hay una fuerte conexión con el universo económico mediante la financiación privada de las campañas electorales y, a la vez, la circulación de las élites entre ambos mundos. Francia es un caso particularmente revelador, ya que Emmanuel Macron, que fue auditor general de Finanzas, pasó a ser gerente de la banca Rothschild, antes de regresar a la esfera pública como ministro de Economía y, más tarde, presidente de la República. Por lo tanto, no podemos esperar que esas élites económicas y políticas, que se refuerzan mutuamente, busquen comprender mejor los

mecanismos que producen desigualdades, menos aún que las corrijan.

**—En sus trabajos, usted menciona que los obreros "son percibidos como la causa de su trágica situación debido a sus costumbres depravadas". También aparece este factor en otros ambientes; por ejemplo, los africanos ante el vih, o un estudio sobre los negros del Harlem cuyas principales causas de mortalidad no eran la sobredosis ni los homicidios, como se pensaba, sino las patologías cardiovasculares. El mismo fenómeno parece observarse en las clases populares en Latinoamérica. ¿Por qué cree que "tanto ayer como hoy, rara vez las reformas sociales están exentas de juicios morales"?**

—Los primeros trabajos estadísticos, de comienzos del siglo XIX, corroboran las diferencias considerables de mortalidad entre las categorías de población. Desde luego, estos estudios pioneros exponen que las condiciones sociales son elementos determinantes de esas disparidades, pero en sus observaciones intercalan consideraciones culturales y morales sobre los malos hábitos de los pobres, el alcoholismo de los hombres, las costumbres ligeras de las mujeres, su falta de atención a los niños. Desde entonces, no ha dejado de reproducirse ese esquema interpretativo, que consiste en culpar a las víctimas. Es lo que sucede con el saturnismo infantil y el sida, temas que he estudiado largamente. El saturnismo infantil, una intoxicación con plomo causada por la ingesta o la inhalación de escamas o polvillo de pintura vieja que afecta casi exclusivamente a las niñas y los niños de familias africanas en Francia, indujo inicial-

mente a sospechas sobre las prácticas religiosas de los padres y las preparaciones alimentarias de las madres, e incluso sobre la negligencia que unos y otras manifestaban respecto de sus hijos, cuando en realidad lo que obligaba a estas poblaciones a vivir en el segmento más insalubre y degradado del hábitat, donde encontrábamos esas pinturas tóxicas, eran las políticas inmigratorias y habitacionales. El sida, que en África causó una dramática epidemia, también dio lugar a una serie de interpretaciones culturalistas de connotaciones morales, como la sospecha de promiscuidad sexual y acusaciones de que en ese continente se banalizaba la violación, aunque en los hechos los estudios epidemiológicos demostraron que, en algunos países donde las prácticas sexuales no eran diferentes, como Nigeria, los índices de seropositividad eran muy bajos. De modo que no sorprende encontrar esas mismas sospechas o acusaciones en América Latina. Yo mismo lo había observado en Ecuador, con relación a la alta mortalidad materna, que se interpretaba como una consecuencia del rechazo a la planificación familiar y de la renuencia a las consultas prenatales, mientras que sobre todo se debía a insuficiencias del sistema de salud. En todos esos casos, el culturalismo y el moralismo cometen una violencia doble. En primer lugar, hacen recaer la responsabilidad de las desigualdades de salud sobre las personas que resultan afectadas. En segundo lugar, eluden el cuestionamiento de las estructuras sociales que producen desigualdades y de las políticas que las agravan.

**—Desde el punto de vista de la inversión estatal, usted señala la paradoja de los Estados Unidos: "Las erogaciones en salud por habitante son, por lejos, las más elevadas del mundo –más del doble que las de Francia–, pero la esperanza de vida de los habitantes sitúa a ese país en el puesto número 46 del mundo, detrás de Cuba y Estonia". Visto que actualmente en Latinoamérica se discute la intervención del Estado y algunos países tienen servicios de salud públicos y otros casi totalmente privados, ¿cómo leer esa paradoja, real o aparente?**

—El intento neoliberal de denunciar y, como consecuencia, fragilizar el Estado y, en líneas generales, los servicios públicos no es nuevo en los países del Sur. Está presente desde los años ochenta del siglo pasado, con los programas de ajuste estructural que han condicionado las reestructuraciones de deudas públicas y las políticas de ayuda a exigencias como la aplicación de medidas de austeridad, la privatización del sector público y la liberalización de los mercados mediante la apertura a la competencia. Para los gobiernos latinoamericanos que permiten que les impongan esas políticas o se dejan tentar por ellas, el caso de los Estados Unidos debería servir de ejemplo de sus consecuencias nefastas. Pensar que el país más rico del planeta está en el puesto número 40 por su esperanza de vida en el nacimiento, detrás de Costa Rica, Chile, Perú y Colombia, y que –mientras tiene gastos en salud por habitante un 54% más elevados que Japón y un 44% más elevados que Suiza– en su territorio la duración promedio de la vida se sitúa, respectivamente, 6 y 5 años por debajo de esos países puede dar pie a la reflexión. Por lo tanto, no hay una auténtica paradoja en el contraste entre la riqueza de un

país y su mediocre desempeño en materia de salud. Las desigualdades ante la vida son, simplemente, el precio que pagar por las desigualdades estructurales de la sociedad generadas por las leyes del mercado y la ausencia de corrección, siquiera parcial, por parte de los servicios públicos sanitarios y sociales.

**—La salud pública ha copado la agenda de medios y gobiernos en el mundo. En su lección inaugural, usted menciona la definición clásica de "salud pública". ¿Cómo la actualizaría y cuáles son los límites a esta disciplina en nuestros días? ¿Por qué abordarla desde un punto de vista antropológico?**

—Hubo ya varias decenas de definiciones de salud pública. No quise agregar una nueva. Me esforcé por lograr dos cosas. En primer lugar, en la lección inaugural –*De l'inégalité des vies*, que este libro traduce– quise desarrollar la intuición fecunda que Michel Foucault nunca llevó a sus últimas consecuencias cuando en algunas páginas habló de biopolítica, concepto que en realidad confirmó ser un gobierno de las poblaciones. Por mi parte, tomé en serio esa intención, hablando antes bien de políticas de la vida; en otras palabras, de la manera en que las sociedades tratan las vidas humanas, y podríamos extender este concepto a las vidas no humanas. En segundo lugar, en las ocho conferencias que di en el Collège de France y que fueron publicadas con el título de *Les mondes de la santé publique*, intenté –en vez de una lectura lineal o coherente de la salud pública, como legítimamente han hecho los historiadores– aclarar algunos elementos de ese planteo, como la supuesta adhesión a las teorías del

complot, la creencia positivista en la verdad de los números o, incluso, la tensión histórica entre el encierro de los enfermos mentales y el encierro de los autores de delitos o crímenes –dicho de otro modo: entre el asilo y la prisión–.[1] Así, multipliqué las perspectivas que, con un enfoque antropológico, permiten comprender la salud pública tal como se piensa y tal como se pone en práctica. Además, al referirme a las investigaciones que realicé en tres continentes, incluida América Latina, intenté llegar a públicos más allá del mundo occidental.

**—Desde la perspectiva antropológica que usted menciona, ¿qué preguntas debe hacerse, entonces, un investigador del campo de la salud pública?**

—Por lo general, los antropólogos intentan tomar cierta distancia respecto de la manera en que los especialistas de la salud pública abordan su ámbito, y esa distancia les sirve para plantear sus propias preguntas y hacer surgir nuevas miradas acerca de sus temas de investigación. Tomemos los dos ejemplos que acabo de mencionar: las teorías del complot y la verdad de los números. Para la salud pública, las teorías del complot deben combatirse, lo que de hecho muchas veces lleva a condenar, incluso a castigar, a quienes las sostienen, como vemos en el caso de las personas que rechazan la vacunación y a las que

1 Didier Fassin, *Les mondes de la santé publique. Excursions anthropologiques. Cours au Collège de France 2020-2021* [Los mundos de la salud pública. Excursiones antropológicas. Curso en el Collège de France, 2020-2021], París, Seuil, 2021.

se amenaza con echarlas de su puesto de trabajo. Para la antropología, en cambio, es necesario entender qué está en juego por debajo de esas teorías y, especialmente, la desconfianza que una parte de la población, por lo general entre los grupos dominados, tiene respecto de poderes que muchas veces la han engañado y de saberes que a veces se han utilizado en su contra. Es lo que pasó en Sudáfrica donde, durante todo el siglo XX, la lucha contra las epidemias sirvió para estigmatizar y segregar a las poblaciones negras, lo que generó sospechas duraderas sobre la salud pública. Al reconocer los orígenes de esta falta de confianza en las autoridades, podremos no culpar a quienes creen en esos complots –lo cual no tiene eficacia alguna contra su creencia–, sino intentar recuperar una confianza respecto de los gobernantes, al ser más exigentes con ellos. Por lo demás, en lo que hace a la verdad de los números, los responsables de salud pública indudablemente necesitan estadísticas que les ayuden a tomar decisiones, lo que sin embargo a veces les hace perder la lucidez respecto de la forma en que esos datos representan los hechos epidemiológicos o económicos. Por su parte, los antropólogos, si bien reconocen la importancia de tener números a disposición, muestran los sesgos de construcción que estos pueden conllevar y las franjas enteras de la realidad que dejan de lado porque no son medibles. Revelan incluso las diferencias considerables de resultados entre los diferentes modos de cálculo. Por ejemplo, en abril de 2020, la comparación entre los diez principales institutos que producían proyecciones sobre la mortalidad del covid a tres semanas muestra que el más optimista daba una cifra cuatro veces inferior a la presentada por el más pesimista, lo cual tenía repercusiones considerables en cuanto a

la decisión de medidas de salud pública, entre medidas blandas, por un lado, y confinamiento total, por el otro. En suma, la antropología intenta preservar un espíritu crítico, lo que puede tener consecuencias importantes para la salud pública e incluso para la democracia.

**—Las estadísticas, una de las herramientas de la biopolítica, suelen dejar afuera los datos sobre las personas más vulnerables. En Latinoamérica, la expectativa de vida de las personas trans es, según la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, de 35 años. En algunos países, existe la ley de identidad de género. ¿Cree que esto puede ayudar a un relevamiento más preciso de sus condiciones de existencia y a la valoración social de esas vidas?**

—Las estadísticas solo son lo que hagamos de ellas. Dependen de la forma en que las construyamos e interpretemos. En Francia, no estamos facultados a hacer preguntas sobre la pertenencia o la identificación étnica o racial; por lo tanto, no podemos medir las discriminaciones étnicas o raciales, ni siquiera a reconocer oficialmente su existencia, pero nos interesamos por las diferencias entre las categorías profesionales. En los Estados Unidos, en cambio, no se utilizan estas categorías y eso impide conocer las disparidades entre clases sociales, pero se integran las identificaciones étnicas o raciales que se convierten en el principal indicador de las desigualdades entre grupos. En el caso de las personas trans, y, en términos más amplios, de las minorías sexuales, hace muy poco que las estadísticas toman en consideración su situación particular y que está de ma-

nifiesto en qué medida la violencia que sufren a manos de la policía y de pandillas, las infecciones a las que están expuestas, los sufrimientos psíquicos resultantes de su discriminación impactan en su muy elevada tasa de mortalidad. Los datos de esperanza de vida obtenidos en América Latina son absolutamente trágicos; pero las autoridades públicas prestan muy poca atención a esos números, ya que pasan por alto las disparidades y las exclusiones que afectan a esas personas.

**—¿Por qué cree que las autoridades desoyen esos datos?**

—Los hombres y las mujeres que están en el poder suelen carecer de valentía en lo que hace a medidas que, según temen, serán impopulares o que servirán a sus adversarios. Lo vemos respecto de grandes cuestiones sociales, como las migraciones o las cárceles. Es fácil estigmatizar a los extranjeros o mostrar severidad respecto de los autores de delitos. En vez de esforzarse por respaldarse en los segmentos más progresistas de la sociedad o de abrir el debate para que las opiniones evolucionen, los gobiernos suelen tender a satisfacer los sentimientos menos dignos, como la xenofobia o la venganza, de una parte de la población.

**—En muchos países aún se discute la ley de interrupción legal del embarazo. Algunos sectores en contra enarbolan la bandera de la "sacralización de la vida" del embrión, es decir, aplican el foco del valor de la vida en términos "morales", que usted consigna como el eje que complementa el "económico". ¿Cómo entra en juego en**

**esa reivindicación la “calidad” de vida de las mujeres? ¿Cómo se ponderan las vidas en estos casos?**

—En efecto, es paradójico que quienes están en contra del aborto suelen estar a favor de la pena de muerte. Para esas personas, la vida del embrión tiene más valor que la vida del condenado. De ese modo, lo que está en juego es menos el carácter sagrado de la vida que la evaluación moral de los seres. En efecto, el embrión –al cual se considera inocente– debe vivir; mientras que el condenado –al cual se presume culpable– debe morir. Pero, desde luego, en el caso del aborto hay dos vidas en juego: la del embrión, que es solo biológica, y la de la mujer, que tiene una historia y, por ende, una biografía. Desde esta perspectiva, el reciente reconocimiento de los derechos de la mujer en materia de interrupción del embarazo en la Argentina es una victoria considerable, sobre todo en un continente donde el conservadurismo moral de la Iglesia católica tiene tanta influencia. Pero la primacía que suele darse a lo biológico en su forma más elemental por sobre lo biográfico en su forma más compleja indica un hecho de índole más general, que he propuesto llamar “biolegitimidad”, es decir, legitimidad de la vida. Considero la biolegitimidad como una suerte de complemento del biopoder, es decir, poder sobre la vida, del que habla Michel Foucault. Al respecto, podemos espigar muchas señales en el mundo contemporáneo, pero esta biolegitimidad alcanzó su apogeo con la pandemia de covid, ya que para proteger la vida biológica se suspendieron provisoriamente libertades y derechos en todos los rincones del mundo.

**—Desde la perspectiva de la biolegitimidad, usted señala la complementariedad entre lo biológico y lo político: para acceder a programas de ayuda social estatal o de ONG, por ejemplo, se utiliza el cuerpo dañado como recurso para recibirla. Así, gracias a estos programas hay personas que incluso pueden convertirse en activistas respetados luego de sortear instancias de dolor (usted menciona dos ejemplos claros en *Por una repolitización del mundo*). ¿Los Estados y los activismos gozan de la misma legitimidad social?**

—Desde hace más de dos mil años, la pregunta "¿qué es la vida?" se ha instalado en el núcleo mismo de la reflexión filosófica. Es eminentemente compleja, pero la podemos simplificar si seguimos la línea de Hannah Arendt y distinguimos, por un lado, la vida tal como se desarrolla del nacimiento a la muerte y, por otro lado, la vida como une serie de acontecimientos que es posible narrar. Por su parte, Georges Canguilhem diferencia los dos participios, presente y pasado, del verbo vivir: *lo viviente* y *lo vivido*. En el primer sentido, la vida, que caracteriza a todos los seres vivos, incluidos los animales, las plantas y las bacterias, puede llamarse "biológica". En el segundo, propio de los seres humanos, puede ser calificada de "biográfica". La medicina se interesa por la primera dimensión, al igual que la demografía cuando mide la esperanza de vida. La mayoría de las veces, cuando nos interesamos por la desigualdad de las vidas, queremos hablar de la desigualdad de las vidas biológicas. Pero ¿qué sucede con la desigualdad de las vidas biográficas, es decir, la vida en sociedad, la relación con los otros y con uno mismo, aquello que hace que la cuestión no solo sea estar con vida, sino llevar una buena vida? Por ejemplo, las mujeres viven más

tiempo que los hombres, pero son menospreciadas, se las discrimina y, a veces, se las violenta; sus derechos formales no siempre son reconocidos y, cuando lo son, no se los respeta; en muchos países, la libertad de uso y presentación de sus cuerpos está ausente o restringida, y la dominación de la que son objeto por parte de los hombres en múltiples ámbitos de la vida cotidiana continúa. Por lo tanto, hay que poder decir esa otra desigualdad de las vidas, que se mide en mide en términos no de longevidad, sino de dignidad. Entonces, debemos hablar en este caso no de esperanza de vida sino de expectativa de vida, en el sentido de lo que cada ser humano debe poder esperar de la vida. He mencionado a las mujeres, pero podemos pensar en todos los grupos víctimas de malos tratos en la sociedad, ya sean poblaciones aborígenes, habitantes de barrios marginales de las ciudades o personas encerradas en condiciones deplorables en la mayoría de las cárceles de América Latina.

**—Al principio de la pandemia, Giorgio Agamben, a quien usted hace referencia en algunos trabajos, alertó sobre el exceso de control que impondría el estado de excepción durante el confinamiento. Luego se demostró la falta de eficacia de los Estados, su lentitud, mientras se agravaban problemas preexistentes, como la precarización y sobrexplotación laboral. Por eso, algunos pensadores sostienen que, en vez de traer algo nuevo, la pandemia no hizo más que prorrogar y acentuar las desigualdades. ¿Cómo lo ve usted?**

—El análisis que hizo Giorgio Agamben de la pandemia lamentablemente presentó, al comienzo, algunas ambi-

güedades, que fueron nocivas para la discusión de sus tesis posteriores. Al hablar de "la invención de una epidemia" y de una "supuesta epidemia", dio a entender que se lo podía ubicar entre los negacionistas. Al acusar a los medios de comunicación y a las autoridades de hacer todo lo posible "para sembrar un clima de pánico" y así justificar "un verdadero estado de excepción", pareció dar argumentos a las teorías conspiracionistas que se forjaron en torno a la pandemia. Más allá de algunas provocaciones, su reflexión se detiene en una tendencia política que consiste en gobernar mediante el miedo para imponer prácticas de excepción. Claramente, se trata de un fenómeno general que trasciende a la pandemia actual. Podemos pensar en el miedo a la epidemia de toxicomanía en los Estados Unidos y el modo en que dio lugar a una "guerra contra la droga" y legitimó la multiplicación por ocho de la población carcelaria en tres décadas, con una considerable sobrerrepresentación de la minoría negra. También podemos pensar en el modo en que el miedo al terrorismo en Francia dio lugar, como respuesta, a un "estado de emergencia" cuyas principales medidas pasaron a formar parte de la ley normal y cuyas consecuencias pesan, en lo esencial, sobre las minorías etnorraciales y las poblaciones musulmanas. Lo que cada vez está en juego es, por un lado, la aplicación de medidas de excepción, con sus repercusiones sobre las libertades fundamentales y los derechos cívicos y, por otro lado, el hecho de que esas medidas apuntan a las categorías vulnerables –en particular, minorías etnorraciales o religiosas dominadas–, lo que permite que la mayoría no tenga nada que objetar. Es lo que pude analizar en el caso de la pandemia: tanto en Francia, donde el estado de emergencia se aplicó de manera muy

drástica, como en los Estados Unidos, donde el carácter federal dio lugar a importantes diferencias geográficas, la represión en casos de incumplimiento de las reglas fue mucho más dura en los barrios populares que en los barrios residenciales. Desde el punto de vista de la desigualdad, tenemos un fenómeno doble: las categorías más desfavorecidas y discriminadas son, a la vez, las que pagan el tributo más alto a la enfermedad en términos de mortalidad y las que más sufren las consecuencias del estado de emergencia. Sin embargo, se debe señalar que muchos gobiernos, particularmente en América Latina, aplicaron programas de asistencia financiera, como el Ingreso Familiar de Emergencia en la Argentina, lo que permitió reducir los efectos más graves de la interrupción de la actividad económica.

**—El sociólogo argentino Gabriel Kessler, experto en desigualdad, habla de un "retroceso social" producido por la pandemia en Latinoamérica. Que la región haya sido uno de los epicentros mundiales sucedió, según él, por sus ciudades con alta concentración y baja infraestructura, la precariedad sociolaboral y la necesidad de salir a buscar el sustento –muchas veces en lugares como mercados sin condiciones de salubridad–, en transporte público inseguro, y por la dificultad del acceso a la salud. A esto habría que sumar el hacinamiento de los barrios populares y la dificultad de aislarse ante los contagios. En este panorama, ¿sería aplicable el concepto, que usted utiliza, de necropolítica en términos de Achille Mbembé? ¿Por qué?**

—La pandemia provocó un fenómeno interesante. Por un lado, se acentuaron las desigualdades, desde el punto

vista de la mortalidad tanto como de la represión, lo que confirma la observación de Gabriel Kessler. No sorprende que las disparidades en materia de salud sean particularmente marcadas en América Latina, ya que, ante todo, traducen en los cuerpos las desigualdades sociales, que en muchos países de la región, como Brasil, son de las más elevadas del mundo. Pero, por otro lado, la atención que se presta a la enfermedad reveló a un amplio público la existencia de desigualdades en materia de salud y puso en el espacio público esas desigualdades ignoradas hasta entonces. En Francia, hay 13 años de diferencia en cuanto a la esperanza de vida en el nacimiento entre el 5% más rico y el 5% más pobre, pero ¿quién lo sabe? En los Estados Unidos hay 15 años de diferencia en cuanto a la esperanza de vida en el nacimiento entre los hombres negros que no terminaron los estudios secundarios y los hombres blancos que tienen un título universitario, pero ¿quién habla de esta diferencia? La pandemia de covid puso al descubierto estas disparidades y permitió que se debatiera al respecto. Es algo positivo, pero al precio de que se acentúen las desigualdades. Entonces, ¿hay que utilizar el concepto de necropolítica, como hace Achille Mbembé? Entiendo la fuerza evocadora e incluso analítica del concepto, pero prefiero pensar en términos de políticas de la vida. La necropolítica se refiere a la dimensión biológica que precisamente la muerte interrumpe. La vida, sin embargo, es mucho más que lo opuesto de la muerte. Es lo que sucede en un espacio social. Está hecha tanto de deseos y de aspiraciones como de sufrimientos y decepciones, y el sentimiento de su finitud es mucho más que la simple realidad de su fin. Me parece que hablar de vida en el sentido de la vida buena, deseada, soñada o, por el con-

trario, de la vida lacerada, humillada, maltratada, permite dar cuenta tanto mejor la experiencia de las personas migrantes o refugiadas originarias de África y de Medio Oriente con las que trabajo desde hace tres años en los Alpes, en la frontera entre Italia y Francia.

**—Usted trabajó en organizaciones que se caracterizan por su compromiso con las personas y sus territorios, como Médicos sin Fronteras, y dijo que pasó de una "observación participante" a una "participación observante". ¿Cuáles son las riquezas y limitaciones de ambas posturas para intentar comprender? ¿Qué cosas pueden verse desde la acción y no desde la distancia crítica?**

—Mi trabajo con ONG es de larga data y diverso; he colaborado con al menos una decena de esas organizaciones, cada vez de manera diferente, a veces para impartir formación a los voluntarios, otras veces para evaluar proyectos, otras como miembro del consejo directivo, por ejemplo, con Médicos sin Fronteras, de la que era vicepresidente, y el Comité para la Salud de los Exiliados, del que soy presidente; otras veces como simple integrante; por ejemplo, hoy en día, en la frontera franco-italiana, participo en operaciones de rescate en montaña pensadas para los exiliados. Cada una de estas experiencias me ha permitido comprender cosas que, de otro modo, se me habrían escapado. En este sentido hablo de participación observante en referencia a la participación observante que, desde hace un siglo, es el fundamento metodológico de la práctica antropológica y, muchas veces, sociológica. Es cuestión de decir que, como investigador, no estoy en un lugar simplemente para observar e inte-

rrogar, sino que me vuelvo un actor de los mundos que intento comprender. Cada vez más investigadores trabajan de esta forma en nuestros días, no solo por razones metodológicas, sino también, e incluso sobre todo, por razones éticas y políticas. Es cada vez menos aceptable observar sin participar. Esta posición rompe con la distinción que hacía Michael Walzer, en referencia a la alegoría de la caverna de Platón, entre los investigadores de afuera –que acceden, en plena luz, a la verdad que los humanos que viven en la oscuridad no pueden ver– y los investigadores de adentro, que están junto a los humanos del interior de la caverna para tratar de describir lo que hacen. En *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*, propuse dar a esa posición el nombre de "umbral de la caverna", el lugar donde es posible reconocer la inteligencia social de las personas, es decir, su capacidad de comprender el mundo del que forman parte y, al mismo tiempo, defender una autonomía de la ciencia, es decir, la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico independiente.[2] Es lo que he querido hacer tanto entre organismos humanitarios como entre miembros de las fuerzas del orden, campesinos ecuatorianos y residentes de los *townships* sudafricanos.

**—En sus propios escritos hay una doble dimensión, conceptual y narrativa. ¿Por qué apuesta a esta escenificación o recreación de historias de vida cuando una opción alternativa, considerada válida en las ciencias sociales,**

2 Didier Fassin, *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*, Buenos Aires, Prometeo, 2021.

**podría ser la de la enunciación sintética de casos y la conceptualización teórica?**

—Para mí, los enfoques teórico y empírico no se oponen; en mi trabajo, el primero deriva del segundo. Es lo que se conoce como enfoque inductivo, que se apoya en hechos para proponer interpretaciones, incluso generalizaciones. El enfoque inverso, el deductivo, funciona en los estudios cuantitativos, donde se plantean hipótesis que se intentará verificar o invalidar a partir de datos. En el trabajo etnográfico, que puede ser el que se realiza en antropología, sociología, ciencias políticas e incluso en otras disciplinas, se dedican largos periodos de tiempo a comprender mundos sociales –que, en mi caso, fueron una ciudad senegalesa, comunidades andinas, una unidad policial, una cárcel– y, a partir de esa observación, se sacan algunas conclusiones. Lo digo de otro modo: al comenzar la investigación, uno no sabe qué va a encontrar. Si uno pasa años enteros investigando y se conforma con verificar lo que ya sabe, la investigación no tiene sentido e incluso puede no considerarse tal. En la medida en que uno pasa tiempo haciendo trabajo de campo, empieza a comprender y a interpretar. La etapa siguiente es, por supuesto, la de comunicar los resultados y los análisis para darlos a conocer, pero también para someterlos a debate. Una de mis investigaciones de estos últimos años se refirió a lo que puede llamarse "la presencia pública de las ciencias sociales", es decir, su encuentro con públicos, así se trate de estudiantes, periodistas, responsables políticos, ciudadanos de a pie, sin establecer ninguna jerarquía entre estos públicos. Por eso, en mis escritos –por ejemplo, en *La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*, y también en *L'ombre*

*du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, que no fue traducido al castellano– trato de reproducir el itinerario que he seguido.[3] En lugar de decir a los lectores lo que deben pensar y abrumarlos con teoría, relato historias y describo escenas que me parecen ricas de sentido y que permiten reflexionar. Esas historias y escenas están llenas de teoría, pero que de forma casi imperceptible va surgiendo a medida que se avanza en la lectura, para interpretar y debatir. Esta forma, que priorizo, no me impide escribir, en ocasiones, obras de síntesis que, suelen ser resultado de invitaciones: es el caso de *Castigar*, para las Conferencias Tanner en la Universidad de Berkeley, y también para las Conferencias Adorno en la Universidad de Frankfurt, con *La vie mode d'emploi critique*, que existe en varios idiomas, pero no en castellano.[4] De todos modos, para mí, lo fundamental es que los lectores puedan extraer de mis libros las enseñanzas que les parezca, dejarles la libertad de ejercer su espíritu crítico.

**—Algunas áreas académicas reciben críticas por su lenguaje endogámico, propio de géneros como el *paper* que, en algunos casos, pueden dificultar la comprensión del público no especializado. Al mismo tiempo, muchos ven**

3 Didier Fassin, *La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*, trad. de Andrea Sosa Varrotti, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016; *L'ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale* [La sombra del mundo. Una antropología de la condición carcelaria], París, Seuil, 2015.

4 Didier Fassin, *Castigar. Una pasión contemporánea*, trad. de Antonio Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018; *La vie mode d'emploi critique* [La vida instrucciones críticas de uso], París, Seuil, 2018.

**en ellos una garantía de "rigurosidad". ¿En qué sentido usted no jerarquiza sus públicos?**

—Las ciencias sociales, al igual que todas las ciencias –físicas o biológicas, por ejemplo– tienen sus teorías, sus métodos, y también su lenguaje para expresarlos. Las revistas científicas sirven para eso, para crear espacios donde los especialistas de un ámbito dado pueden dialogar y propiciar la evolución del conocimiento. Pero esos saberes también pueden, con un esfuerzo de escritura, volverse accesibles para un público más amplio de personas que se interesan por el tema que se trata. He dedicado mucho trabajo a ese objetivo en los últimos años, y es lo que hoy en día me permite participar no solo en conferencias y seminarios científicos, sino también en la formación de jueces, en discusiones con asociaciones, en lo que en Francia llamamos con el bonito nombre de "universidades populares", que son lugares a los que puede cualquiera ir a escuchar a investigadores que presentan sus investigaciones y debatir con ellos.

**—Cada tanto, usted cita obras de ficción en sus publicaciones. ¿Qué valor tiene la literatura en su trabajo?**

—En mi adolescencia, al igual a que muchos otros chicos y chicas de mi edad, claro, me habría gustado llegar a ser un escritor. Sin embargo, me pareció que ser médico era más útil para el mundo, aunque finalmente opté por otro camino, al pasarme a las ciencias sociales. Creo que allí encontré también algo de la literatura, que puede servir de inspiración, y de la escritura, a lo que otorgo mucha importancia. La articulación entre la investiga-

ción antropológica y la escritura literaria para mí es crucial, y es lo que quise poner en práctica en mi reciente libro *Mort d'un voyageur*, que se refiere a la muerte de un hombre de una comunidad nómade, asesinado por una unidad de élite de la policía; los autores de los disparos son sobreseídos con el argumento de la legítima defensa.[5] Para dar cuenta de esa tragedia, primero procedí de manera polifónica, para que se oyeran todas las versiones y todas las voces; después hice en contrapunto una investigación que propone una interpretación alternativa a las conclusiones de la justicia. Polifonía y contrapunto: la escritura literaria también puede ser una forma musical que restituye el trabajo antropológico.

5 Didier Fassin, *Mort d'un voyageur. Une contre-enquête* [Muerte de un viajero. Una contrainvestigación], París, Seuil, 2020.

COLLÈGE DE FRANCE
1530

**LECCIÓN INAUGURAL EN EL COLLÈGE DE FRANCE**

¿Qué dice de nuestras sociedades el hecho de que en algunos países los muy ricos puedan vivir hasta quince años más que los muy pobres? ¿Por qué algunas vidas parecen valer más que otras? Como han demostrado las ciencias sociales, la duración de la vida y el estado de salud con el que las personas la transitan y la terminan no tienen que ver con condiciones "naturales", sino con los efectos de las distintas formas de la desigualdad, que son también expresiones de injusticia. ¿Podemos seguir hablando de longevidad sin incluir en el análisis la calidad y dignidad de las vidas?

En este libro, que recoge la conferencia que dio como inauguración de su Cátedra de Salud Pública en el Collège de France, **Didier Fassin** profundiza en los temas que vienen ocupando su investigación y sus intervenciones públicas en los últimos años: las particulares formas que adquiere la desigualdad cuando se trata de la salud de las personas y, sobre todo, el enorme desafío moral que significa para el mundo contemporáneo reparar esas disparidades.

En el tono didáctico que sus lectores reconocen, con mirada y pluma de etnógrafo, Fassin señala las limitaciones de la "expectativa de vida" como forma de medir la duración hipotética de una vida biológica. Las mujeres viven más años que los hombres en promedio, ejemplifica, pero están más expuestas a la violencia, la discriminación y el avasallamiento de sus derechos. "Hablar de desigualdad de las vidas ya no es solo interrogarse sobre las disparidades de su duración, sino considerar las diferencias entre lo que son y lo que los individuos tienen derecho a esperar de ellas", escribe.

Con este libro, que incluye también una entrevista especialmente realizada al autor, Siglo XXI se suma al Collège de France para poner al alcance del público hispanohablante las principales lecciones inaugurales y de clausura de la prestigiosa institución francesa, que es otra manera de difundir entre los lectores la producción intelectual más actualizada y relevante.

ISBN 978-987-801-129-5

9 789878 011295

siglo veintiuno
editores